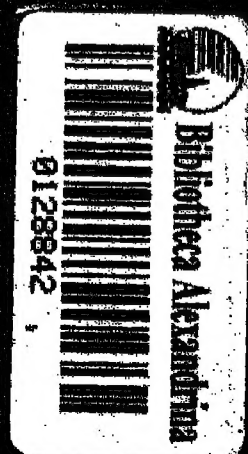


المكتبة

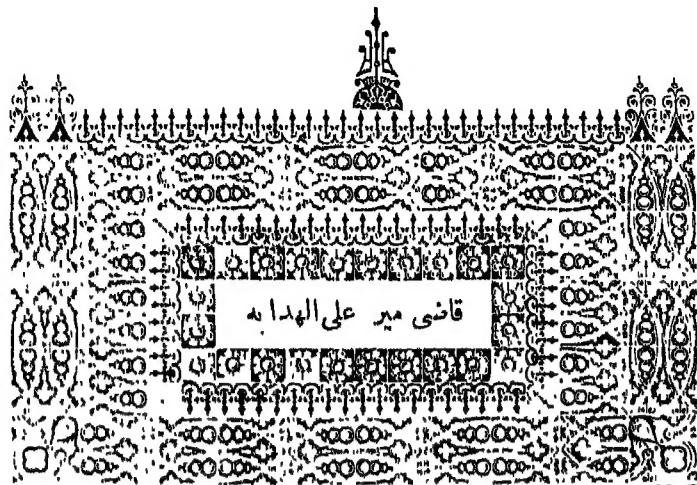
على الرفوف



المكتبة

- (شمرکتزك بدايت تشکيلندبر و کتب و رسائل عربيه)
(و ترکیه غایت مصحح و اهون فیثا تله نشر اولندیکی کبی)
(له الحمد اشوبو بیک اوچیوز اون بر سنه سی دخی)
(قاضی میر علی الهدایه ﴿صحیحنه اهتمام ایله طبعنه﴾)
(موفق اولنوب برنجی شعبه سی حکاکلرده)
(٤٥) وایکنجی (شعبه سی از میرده مصطفی)
(افندیکنک دکانشده و اوچنجی شعبه سی)
(بروسه ده محمد علی افندیکنک دکانشده)
(کمرک و مصارفات تقلیده سی ضم)
(ایله استانبول فیثا تله)
(صا تلمقده در)

معارف نظارت جلیله سنک رخصتیه
طبع اولمشدر

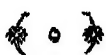


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الهداية امر من لديه وكل شئ يعود اليه وله الحمد على ما انعم عاينا
سوابق النعم ولو احقها والهم اليها حقايق الحكم ودقايقها
والصلوة على جميع الانبياء والاولياء خصوصا على نبينا محمد محمد
جهات العدالة وخاتم فص الرسالة وعلى آله الواصلين واصحابه
الكاملين * وبعد * فيقول المعتصم بلطفه الادي حسين بن معين
الدين الميبدى اصلح الله حالهما ونور بالهما (لما رأيت كان عين الاعيان
وهو نوع الانسان بالارتقاء الى اعلام الفطنة والاهتداء الى انسام
الحكمة اذ بها يصير الناظر في حقايق الاشياء بسيرا ومن يؤت الحكمة
فقد اوتى خيرا كثيرا فشمرت عن ساق الجهد لتحصيلها باحثا عن
اجالها وتفصيلها آخذها عن جمع كثير من العلماء وجم غفير من الحكماء
ابد الله جلالهم وخلد ظلالهم ورسمت في ايام التحصيل على اكثر
كتبتها ارقاما كثيرة تعد للناظرين فيها بصيرة ومنه الهداية للحدثق
الكامل والمدقق الفاضل اثير الدين مفضل بن عمر الابهري قدس
سره فالتمس من بعض المترددين الى المشتغلين بقراءته لدى اناجمل
لها من الارقام المتعلقة بها شترجا وابين ما يليق بكل بحث منها تعديلا
وجرحا وقد كنت معتذرا بترامي بالمعبراتي وافواج همومها ونظام
الملايق وامواج غمومها فكرروا الاناس وازدادوا في الاقتباس

فرقه على ما وافق مسئولهم وطابق مأمولهم والمرجو من الطالبين
 بطريق الرشاد والشاربين لرحيق السداد ان ينظروا فيه بعين
 العناية والوداد ويعرضوا عن التعرض للاعتراض بالجلد والعماد
 (وما أرى نفسي ان النفس لامارة بالسوء) والانسان يساوقه السهو
 والنسيان على انه لا يوسع المجال لتحقيق الصواب في كل باب (وهذا
 اول ماصنفته في عنقوان الشباب ومنه الاستعانة بفتح ابواب الهداية
 وعليه التوكل في البداية والنهاية (اعلم ان الحكمة علم باحوال اعيان
 الموجودات على ماهي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية
 وتلك الاعيان اما الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتها واختيارها
 اولا فالعلم باحوال الاول من حيث يؤدي الى صلاح المعاش والمعاد
 يسمى حلقة عمارة . والعلم باحوال الثاني يسمى حكمة نظرية . وكل
 منهما ثلاثة اقسام اما العملية فلا نها اما علم بمصالح شخص معين
 بانفراد ليتخلى بالفضائل ويتخلى عن الرذائل ويسمى تهذيب الاخلاق
 واما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل كالوالد والمولود والمالك
 والمماوك ويسمى تدبير المنزل واما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة
 ويسمى سياسة المدينة واما النظرية فلا نها اما علم باحوال ما لا يفتقر
 في الوجود الخارجي والتعلق الى المادة كالاله وهو العلم الاعلى ويسمى
 بالالهي والفلسفة الاولى والعلم الكلي وما بعد الطبيعة وقد يطلق
 عليه ما قبل الطبيعة ايض لكنه نادر جدا واما علم باحوال ما لا يفتقر
 اليها في الوجود الخارجي دون العقل كالكرة وهو العلم الاوسط ويسمى
 بالرياضيات والتعاطي واما علم باحوال ما لا يفتقر اليها في الوجود الخارجي
 والعقل كالاتان وهو العلم الادنى ويسمى بالطبيعي . وجعل بعضهم
 ما لا يفتقر الى المادة اصلا قسمين ما لا يقارنها مطلقا كالاله والعقول
 وما يقارنها لكن لا على وجه الانفجار كالوحدة والكثرة وسائر
 الامور العامة فيسمى العلم باحوال الاول آلهيا والعلم باحوال الثاني علما
 كليا وفلسفة اولي . واختلفوا في ان المنطق من الحكمة ام لا فنفسرها
 بخروج النفس الى كمالها الممكن في حانئ العلم ولعمل جعله منها بل جعل

العمل ايضا منها * وكذا من ترك الاعيان في تعريفها جعله من اقسام
الحكمة النظرية اذ لا يبحث فيه الا عن المعقولات الثانية التي ليس
وجودها بقدرتنا واختيارنا واما من فسرهما بما ذكرناه وهو المشهور
بينهم لم يعده منها لان موضوعه وهو المعقولات الثانية ليس من اعيان
الموجودات الخارجية المأخوذة في تعريفها * وقد يقال فعلى هذا
لا يكون العلم باحوال الامور العامة منها لانها غير موجودة في الخارج
على ما بينه المحققون واجيب بان الامور العامة هناك ليست
موضوعات بل محولات تثبت للاعيان فان قولنا الوجود زائدة
في الممكن في قوة قولنا الممكن موجود بوجود زائد * والمص رتب كتابه
على ثلثة اقسام الاول في المنطق لانه آلة لتحصيل العلوم والثاني
في الطبيعي والثالث في الآلهى بالمعنى الاعم وله شدة احتياج الى
الطبيعى فلذا اخره عنه وقيل اعرض عن الحكمة الرياضية لابتنائها
في الاكثر على الامور الموهومة كالدوائر الموهومة في المبحوث عنها
في الهيئة وعن اقسام الحكمة العملية باسرها لان الشريعة المصطفوية
قد قصت الوطر عنها على اكل وجه واتم تفصيل وفيه بحث لانه ان
اراد بالامور الموهومة مالا يكون موجودا في نفس الامر وبخترعه
الوهم فلانم ابتناء الرياضى عليها اذ لا شك ان الكرة اذا تحركت على
مركزها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما
القطبان وان يفرض بينهما دائرة عظيمة في حاق الوسط ويكون
الحركة عليها سريعة وهى المنطقة وان يفرض عن جنبيهما دوائر
صغائر موازية لها فيكون الحركة عليها بطيئة باقياها بطؤا متفاوتا
جدا فما هو اقرب الى القطب يكون ابطأ مما هو اقرب الى المنطقة
فهذه وامثالها وان لم تكن موجودة في الخارج لكنهما امور موهومة
متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما يشهد به القطرة
السليمة وليست مما يخترعه الوهم كانياب الاغوال * وان اراد بها مالا
يكون موجودا في الخارج وان كان موجودا في نفس الامر فلانم ان
الابناء عليها يصلح علة للاعراض كيمس وينضبط بها احوال الحركات



من السرعة والبطء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالالات
وينكشف بها احكام الافلاك والارض ومافيهما من دقائق الحكمة
وعجائب الفطرة يتخير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا ربنا
ماخلقت هذا باطلا * ومعنى كون الشئ موجودا في نفس الامر انه
موجود في نفسه فالامر هو الشئ ومحصله ان وجوده ليس متعلقا
بفرض فارض واعتبار معتبر مثلا الملازمة بين طلوع الشمس ووجود
النهار متحققة في حد ذاتها سواء وجد فارض او لم يوجد اصلا
وسواء فرضها او لم يفرضها قطعا ونفس الامر اعم من الخارج مطلقا
فكل موجود في الخارج موجود في نفس الامر بلا عكس كلى
ومن الذهن من وجه لامكان تصور الكواذب كزوجية الخمسة
فتكون موجودة في الذهن لافي نفس الامر ومثلها يسمى ذهنيا
فرضيا وزوجية الاربعة موجودة فيهما ومثلها يسمى ذهنيا حقيقيا
ولما نسجت عنكب النسيان على القسم الاول ما كان مشهورا
وصار كان لم يكن شيئا مذكورا فاقصرت على شرح القسمين
الاخيرين معرضا في اكثر المباحث عما يرد على السارحين ربنا افصح
بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير القانتين (القسم الثاني
في الطبيعيات) قبل اى في مباحث الاجسام الطبيعية اقول الاولى ان
يفسر بمباحث الحكمة الطبيعية ولعلك ان تقول ان مباحث الاجسام
الطبيعية هي بعينها مباحث الحكمة الطبيعية لان الجسم الطبيعى
موضوعها فالمأل واحد فوجه تخصيص اولوية ما ذكرت فاقول
لانسلم ان المأل واحد فان موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعى
من حيث يستعد للحركة والسكون لامطلقا فليست مباحث الاجسام
الطبيعية مطلقا هي مباحث الحكمة الطبيعية بل من الحيثية المذكورة
ولادلالة اللفظ الطبيعيات على تلك الحيثية وان سلمنا فلاشك ان
مقصود المص بيان ان القسم الثانى في الحكمة الطبيعية واذا
امكن حل كلام المص على مقصوده من غير تكلف فحمله عليه اولى

من حله على ما يؤل إليه وايضا يجب حل الالهيات فيما يأتي
من قوله القسم الثالث في الالهيات على مباحث الحكمة الالهية قطعاً
فحمل الطبيعيات التي هي نظيرها على ما ذكرناه اولى ليطلق النظران
وذكروا ان الجسم الطبيعي جوهر قابل للانقسام في الجهات
الثلاث واقول فيه نظر لانهم ان ارادوا القابل بالذات فلا يصدق
هذا التعريف على شيء لان القابل بالذات للانقسام في الجهات الثلاث
منحصرة في الجسم التعليمي اى الكم القائل بالجسم الطبيعي السارى فيه
في الجهات الثلاث وقد صرحوا بذلك وان ارادوا القابل في الجملة
يصدق التعريف على كل من الهوى والصورة ايضا (وهو مرتب
على ثلاثة فنون) فان الاجسام منحصرة في الفلكيات والعنصريات
والبحث اما عن احوال عامة لهما او خاصة باحدهما (الفن الاول
فيما يعم الاجسام) اى الطبيعية اذ هي المتبادرة عند الاطلاق الى الفهم
واكثرهم على اطلاق الجسم على التعليمي والطبيعي بالاشتراك
اللفظي وقد يقال ان الجسم هو القابل للابعد اثنى فان كان جوهرها
طبيعي وان كان عرضاً تعليمي (وهو مشتمل على عشرة فصول
فصل في ابطال الجزء الذي لا يتجزى) ويقال له الجوهر الفرد
ايضا وهو جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة اصلاً لا قطعاً ولا كسراً
ولا وهماً ولا فرضاً والقسمة الوهمية ما هو بحسب التوهم جزئياً
والفرضية ما هو بحسب فرض العقل كلياً فان قلت لا حاجة الى اقامة
الدليل على بطلان هذا الامر اذ لا يتصور شيء لا يمكن للعقل فرض
قسمته غاية ما في الباب ان يكون المفروض محالاً قلنا المراد من انه لا يقبل
القسمة الفرضية ان العقل لا يجوز القسمة فيه لانه لا يقدر على تقدير
قسمته ولا شك انه صالح للنزاع (لاما لو فرضنا جزءاً بين جزئين فاما ان
يكون الوسط مانعاً من تلاقي الطرفين اولا يكون لاسبيل الى الثاني لانه
للم يكن مانعاً لكانت الاجزاء متداخلة) وتداخل الجواهر اى دخول
بعضها في حيز بعض آخر بحيث يتحدان في الوضع والحجم مع البديهة
وايضا (فلا يكون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط والطرف هف

فثبت كونه مانعا من تلاقيهما فانه يلاقى الوسط احد الطرفين غير
ما به يلاقى في الطرف الاخر فينقسم) لا يقال هذا يستلزم ان يكون له
نهايتان ويجوز ان يكون لشيء واحد غير منقسم في حد ذاته نهايتان هما
عرضان حالان فيه لانا نقول ان كانت النهايتان حالتين في محل واحد
بحسب الاشارة فيكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخرى
فيلزم تلاقي الطرفين وان كانتا حالتين في محلين متميزين بحسب
الاشارة فيلزم الانقسام ولو هما اذ يمكن في ان يتوهم فيه شيء دون شيء
كاشهده البداة (ولانا لو فرضنا جزءا على ملقي جزئين فاما ان يلاقى
واحدا منهما فقط او مجموعهما او من كل واحد منهما شيئا) او واحدا
منهما وبعضا من الآخر (والاول مح والالم يكن على الملتقى قسمين
احد القسمين الاخيرين) بل احدا لافساق الآخر (فيلزم الانقسام)
اي انقسام ما على الملتقى او الكل او ما على الملتقى واحدا الجزئين
لا محالة * وينبغي ان يعلم ان هذين الدليلين يدلان على بطلان تركيب
الجسم من الاجزاء التي لا تنجزى وتجربهما بان يقال لو امكن تركيب
الجسم منها لامكن وقوع جزء بين جزئين او على ملتقاهما والسالى بط
بافصل فكذا المقدم ولا دلالة لهما على بطلان وجود الجزء في نفسه
اذ ليس لنا ان نقول لو امكن وجود الجزء في نفسه لامكن وقوع جزء
بين جزئين او على ملتقاهما لاحتمال ان يقتضى نوعه الانحصار
في فرد فعلى هذا ناسب ان يقال في صدر البحث فصل في ابطال
تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تنجزى واقول يمكن اقامة الدليلين
على بطلان وجود الجزء في نفسه بان يفرض الجزء بين جسمين او على
ملتقاهما كما لا يخفى على ذوى الافهام (فصل في اثبات الهيولى)
ولاحاجة الى اثبات الصورة الجسمية لانها هي الجوهر المتمد
في الجهات الثلاث ووجودها معلوم بالضرورة (كل جسم) من حيث
هو جسم (فهو مركب من جزئين) اي جوهرين (يحل احدهما
في الآخر) وانما قلنا من حيث هو جسم لانهم يثبتون له من حيث هو
نوع من انواع الجسم جزءا آخر حالا مع الصورة الجسمية في الهيولى

ويسمى صورة نوعية وسيجيء بيانها * وقد يقال الحلول اختصاص شئ
 بشئ بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر
 واعتراض عليه بثبوت وجوه الأول أنه لا يصدق على حلول أعراض
 المجردات فيها لأنها لا يشار إليها إشارة حسية والإشارة العقلية إلى ذات
 المجرد غير الإشارة العقلية إلى أعراضه فإن العقل يميز كلا منهما
 عن صاحبه بل لا اتحاد في الإشارة العقلية بخلاف الإشارة الحسية
 فإنها ينتهي إلى الحال والمحل الحسيين معا الثاني أنه لا يصدق على
 حلول الأطراف في محالها كحلول النقطة في الخط والخط في السطح
 والسطح في الجسم لأن الإشارة إلى الطرف غير الإشارة إلى ذي
 الطرف الثالث أنه يلزم منه أن يكون الأطراف المتداخلة حالا
 بعضها في بعض وليس كذلك ويمكن أن يجاب عن الثاني بما ذكره
 بعض المحققين من أن الإشارة إلى النقطة إشارة إلى الخط الذي هي
 طرفه فإن الإشارة إلى الخط لا تجب أن تكون منطبقة عليه
 بل الإشارة إليه قد تكون امتداداً خطياً وهو ما أخذنا من المشير منتهيا
 إلى نقطة منه فكان نقطة خرجت من المشير وتحركت نحو المشار إليه
 فرسمت خطاً انطبق طرفه على تلك النقطة من المشار إليه وقد يكون
 امتداداً سطحياً ينطبق الخضم الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار إليه
 فكان خطاً خرج من المشير فرسم خطاً انطبق طرفه على
 المشار إليه والفرق بين الإشارتين أن الأولى إشارة إلى النقطة قصداً
 وإلى الخط تبعاً والثانية بالعكس وكذا الإشارة إلى السطح قد يكون
 امتداداً خطياً منتهياً إلى نقطة منه فيكون الإشارة إلى تلك النقطة
 قصداً وإلى الخط والسطح تبعاً وقد يكون امتداداً سطحياً ينطبق
 طرفه على خط من المشار إليه فيكون ذلك الخط مشار إليه
 قصداً وبالذات والنقطة والسطح تبعاً وبالعرض وقد يكون امتداداً
 جسيماً ينطبق السطح الذي هو طرفه على السطح المشار إليه فيكون
 السطح مشاراً إليه قصداً والخط والنقطة تبعاً وكذا الإشارة إلى الجسم
 أما امتداد خطي منته إلى نقطة منه أو امتداد سطحي ينطبق

الخط الذي هو طرفه على الخط من ذلك الجسم او امتداد جسمي ينطبق
السطح الذي هو طرفه على السطح من الجسم المشار اليه او ينفذ
في اقطار المشار اليه بحيث ينطبق قطعة منه على الجسم المشار اليه
انطباقا وهميا والحال في تمامي الاشارة قصدا وتبعاً على قياس
ما عرفت ثم انك اذا امتثت حالاً في الاشارة الى المحسوسات ظهر لك
ان الاغلب في الاشارة اليها هو الامتداد الخطي ولذلك قيل الاشارة
الحسية امتداد خطي وهو آخذ من المشير منته الى المشار اليه
واقول يمكن ان يتكلف ويجاب عن الثالث بان مجرد الاتحاد في الاشارة
لا يكفي للحصول الحلول بل لابد من الاختصاص وهذا منتف
في الاطراف المتداخلة اذ المراد بالاختصاص المذكور ههنا ان لا يمكن
تحقيق هذا الشخص بعينه نظرا الى ذاته بدون ذلك كما في العرض
بالنسبة الى موضوعه وقيل معنى حلول الشيء في الشيء ان يكون حاصل
فيه بحيث يتحد الاشارة اليهما تحقيقا كما في حلول الاعراض في الاجسام
او تقديرا كما في حلول العلوم في الجردات واقول فيه نظر لانهم
صرحوا بان الحال منحصر في الصورة والعرض والمحل في المادة والموضوع
فلا يصح حصول الجسم في المكان حاولا عندهم بل صرح بعضهم
به وهذا التعريف صادق عليه اما اذا كان المكان هو البعد الجرد عن
المادة فظ واما اذا كان السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح
الظ من الجسم الحاوي فلان الاشارة الى الجسم الحاوي اشارة الى سطحه
وبالعكس والاشارة الى سطحه اشارة الى السطح الذي هو مكانه
لانطباقه عليه وبالعكس فيكون الاشارة الى كل من المتمكن والمكان
اشارة الى الآخر وقد يفهم من ظاهر كلام المص في الالهييات ان
حلول الشيء في الشيء ان يكون مختصا به ساريا فيه ويرد عليه انه
لا يصدق على حلول الاطراف في محالها فان النقطة مثلا غير سارية
في الخط وايضا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست
سارية فيها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة
وقد يقال الحلول هو الاختصاص الساعات اي التعلق الخاص الذي
يصير به احد المتعلقين نعتا للآخر والآخر منعوتابه والاول اعنى النعت

حال والثاني اعني المنعوت محل كالتعاق بين البياض والجسم
المقتضى لكون البياض نعنا وكون الجسم منعوتا به بان يقال جسم
ابيض ويرجع الى هذا ما قيل من ان الحلول اختصاص احد الشئين
بالآخر بحيث يكون الاول ناعنا والثاني منعوتا به وان لم يكن ماهية
ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم
بالمكان واقول ههنا بحث لان بين الفلك وكوكبه والجسم ومكانه
تعلقا خاصا صحيحا لان يقال فلك مكوكب وجسم متمكن كما ان بين
البياض والجسم متعلقا خاصا صحيحا لان يقال جسم ابيض مع
ان الكوكب غير حال في الفلك والمكان في الجسم قطعاً وانت تعلم انه
اذا حل الاختصاص على ما بيناه لا يرد عليه ذلك لكنهم يكتفون
لابتات حلول شيء في آخر بمجرد التعلق الناعت كاسمجي (يسمى المحل
الهيولي) الاولى والمادة وانما قيسدنا الهيولي بالاولى لانها فتدطاق
على الجسم الذي يتركب منه جسم آخر كقطع الخشب التي يتركب
منها السرير ويسمى هيولي ثانية (والحال الصورة الجسمية) فان قلت
انهم عدوا مباحث الهيولي والصورة من الالهيات فلم ذكره المص
ههنا قلت لانه سلك في التعليم مسلك المعلم الاول وقدم الطبيعي على
الالهي لما صر ولما كان موضوع الطبيعي الجسم الطبيعي المتألف
من الهيولي والصورة فاورد تلك المباحث ههنا لتحقيق ماهية
الموضوع اعني الجسم الطبيعي وتوضيحها وانما قدم ابطال الجزء
عليها لتوقعها عليه وذكر صاحب المحاكات لتوجيهه ان تلك المباحث
من الالهى ان الاحوال المذكورة فيها لا يحتاج الى المادة في الوجود
فان البحث هناك اما عن وجود المادة والصورة او عن تلازمهما
وتشخيصهما واكمل من ذلك غنى عن المادة واقول هذا الكلام
مبنى على ان الالهى علم باحوال الاشياء لا تقتصر تلك الاحوال الى المادة
والظ في عبارة اكثرهم انه علم باحوال الاشياء لا تقتصر تلك الاشياء
في الوجود الخارجي والتعقل الى المادة فتوجيهه ح ان يقال لا شبهة
في ان الهيولي لا تقتصر فيها اليها ولا في ان الصورة لا تقتصر اليها

في التعقل واما في ان الصورة لا تقتصر اليها في الوجود الخارجي فلما
 ينوء من ان الهوى يقتصر الى الصورة في الوجود والبقاء والصورة
 مقترة الى الهوى في انتشك في الوجود لئلا يلزم الدور (وبرهانه
 ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك مثل الماء والنار يجب ان يكون
 في نفسه متصلا واحدا) كما هو عند الحس (والا) فان لم يكن اجزاؤها
 اجساما (لزمت الجزء الذي لا يتجزى) او الخط الجوهرى وهو الذى
 لا يحبل القسمة الا في جهة واحدة او السطح الجوهرى وهو الجوهر
 الذى لا يقبل القسمة الا في جهتين واستحالة وجودهما بمثل مامر
 في نفي الجزء وسيورده المصنف وان كانت اجزاؤها اجساما ينقل الكلام اليها
 ولا بد ان ينتهى الى جسم لا مفصل فيه بالفعل والا يلزم تركبه من اجزاء
 غير متناهية بالفعل وهو محال لانه يستلزم ان يكون الجسم المركب منها
 غير متناهى المقدار ولا يتوهم ان هذا القول مناف لما صرحوا به من
 ان الجسم قابل للانقسام الى غير النهاية اذ ليس معنى كلامهم انه يمكن
 ان يخرج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد
 انه لا ينتهى في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده
 وذلك على قياس ما قاله المتكلمون من ان مقدرات الله تعالى غير
 متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج مح مطلقا عندهم
 فليس معناه الا ان تأثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه
 بل كل مرتبة يصل اليها تأثير القدرة يمكن وصوله الى مرتبة
 اخرى فوقها كما في لا تنهاى الاعداد فانها لا تصل الى حد
 لا يمكن الزيادة عليه وههنا بحث اذ لا يلزم من هذا الدليل
 ان شيئا من الاجسام القابلة للانفكاك يجب ان يكون متصلا
 واحدا في نفسه بل غاية ما يلزم منه انه يجب انتمائها الى اجسام
 لا مفصل فيها بالفعل ويجوز ان يكون هذه الاجسام المتصلة التي
 ينتهى اليها الاجسام القابلة للانفكاك غير قابلة للانفكاك وكيف لا وقد
 قال ذيقرطيس ان مبادئ الاجسام اجسام صغار صلبة لا يقبل الانفكاك
 وان كانت قابلة للقسمة الوهمية فلا بد لاثبات المرام من نفي هذا

الكلام ودونه خُطرت القتاد وقيل الظ اسقاط لفظ بعض عن الماتن اقول
ليس له وجه ظاهر فانك تعلم ان اللازم من الدليل المذكور هو وجوب
انتهاء الاجسام القابلة للانفكاك الى اجسام متصلة فان تم ان هذه
الاجسام المتصلة قابلة للانفكاك ثبت ان بعض الاجسام القابلة
للانفكاك متصل واحد لا كلها (ويلزم من هذا اثبات الهوى
في الاجسام كلها لان ذلك المتصل) المناسب الاختصار على قوله فذلك
الجسم المتصل (قابل للانفصال) اى يطرأ عليه الانفصال (فالقابل
للانفصال فى الحقيقة اما ان يكون هو المقدر (اى الجسم التعليمي
) والصورة المستلزمة للمقدار او معنى آخر لاسيل الاول والثانى
والالزم اجتماع الانفصال والانفصال فى حالة واحدة) لان الاتصال
لازم للمقدار والصورة فانه اذا اورد الانفصال انعدمت هويتها
وحدثت هويتان اخريان (والقابل) وما يلزمه (يجب وجوده مع
المقبول) اذا كان المقبول وجوديا او عدم ملكة والانفصال كذلك
لان المراد منه اما حدوث هويتين او عدم الاتصال عما من شأنه
هو (فتبين ان يكون القابل معنى آخر وهو المعنى من الهوى) لا يخفى
عليك انه لا شمار فى هذا الكلام الى ان الهوى جوهر محل للصورة
والتقرير الجامع ما ذكره بعض المحققين من ان الجوهر الواحدانى
المتصل فى حد ذاته لو كان قائما بذاته لكان تفريق الجسم الى قسمين
اعدا بالجمعية بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم وذلك
لان الجسم المتصل فى حد ذاته اذا كان ذراعين مثلا فاذا طرأ عليه
الانفصال وحصل هناك جسمان كل واحد منهما ذراع فح لا يكون
ذلك المتصل الواحدانى الذى كان ذراعين بلا مفصل باقيا بذاته ضرورة
ولم يكن هذان القسمان موجودين فيه والالكان ذا مفصل بالفعل
لامتصلا فى حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل بالكلية ووجد متصلا
آخران من كتم العدم وانه بديهي البطلان فلا بد هناك من شئ آخر
مشترك بين المتصل الاول وهذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشئ باقيا
بعينه فى الحالتين لئلا يكون التفريق اعدا بالكلية ايضا فيكون

(ذلك)

ذلك الباقي بنفسه موجبا لارتباط القيمين بذلك الجسم المقسوم
ويكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المنفصلين منفصلا
متعددا وكل من ذلك المتعدد متصل واحد فلا يكون ذلك الشيء
المشترك في نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا واحدا
بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحده
ومتعددا بتعددده ومتصلا مع كونه متصلا واحدا ومتعددا منفصلا
مع تعدده وانفصال بعضه عن بعض وإذا كان ذلك الشيء مع المتصل
الواحد متصلا واحدا ومع المتعدد منفصلا متعددا كان المتصل الواحد
والمتعدد مختصا به ناعماله فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال
وللنفصلين حال الانفصال فيكون جوهر قطعا فهذا الجوهر الذي هو
محل الجوهر المتصل في حد ذاته هو المسمى بالهولي الاولى وذلك الجوهر
المتصل يسمى صرورة جسمية والجسم المطلق مركب منهما * اقول فيه
بحث اذ لا بد لبيان حلول الصورة الجسمية في الهولي من اثبات ان
الصورة نفسها نعت للهولي كان الياض نعت للجسم ولا يجدى ما ذكره
من ان الصورة واسطة لاتصاف الهولي بالوحدة والكثرة
والانصال والانفصال والالزم ان يكون الجسم حالا في العرض القائم به
لان الجسم واسطة لاتصاف ذلك العرض بالتحيز بالعرض ويمكن ان يجاب
عنه بان حاول العرض في شيء يقتضى ان يكون الشيء الاول نفسه
نعتا للثاني وحلول الجوهر في الشيء يقتضى ان يكون جميع النعوت
الثابتة الاول بالذات نعوتا للثاني بالعرض والجسم ليس واسطة
لانصاف العرض لجميع نعوته وقولهم الاختصاص الساعت يشمل
القسمين واعلم ان ما ذكرناه وهو مذهب المشائين كار سطو والشيخين
ابي نصر وابي علي واما الاشراقيون كما فلا طون والشيخ المقتول
فذهبوا الى ان الجوهر الواحداني المتصل في حد ذاته قائم بذاته غير
حال في شيء لكونه متحيزا لذاته وهو الجسم المطلق عندهم جوهر
بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل لطريان الاتصال
والانفصال مع بقاءه في الحالين في ذاته وهو من حيث جوهره وذاته
يسمى جسما ومن حيث قبوله للصورة النوعية التي هي لانواع الجسم يسمى

هوى (فاذا ثبت ان ذلك الجسم مركب من الهوى والصورة
وجب ان يكون الاجسام كلها مركبة من الهوى والصورة لان
الطبيعة المقدارية) اى الصورة الجسمية (اما ان يكون بذاتها غنية عن
الحل او لم يكن والاول مح والالاتحال حلواها في الحل لان الغنى بذاته
عن الشئ استحاله حله فيه) المستلزم لافتقارها اليه (فتعين افتقارها)
بذاتها (الى الحل) وفيه نظر لانه لا يلزم على تقدير عدم الغنى الذاتى
الافتقار لاحتمال ان لا يكون الشئ غنيا لذاته عن الحل ولا يكون محتاجا
لذاته اليه بل يعرض كل منهمله عن علة قال شارح المواقع لواسطة
بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشئ اما ان يكون لذاته محتاجا
الى الحل اولا واذا لم يكن محتاجا اليه لذاته لكان مستغنيا عنه في حد
ذاته اذلا معنى للغنى سوى عدم الحاجة اقول فيه بحث لانه ان اراد
من المستغنى عن الحل في حد ذاته ما يكون ذاته علة لعدم احتياجه
الى الحل فالشرطية ممة لجواز ان لا يكون الشئ علة للاحتياج ولالعدمه
وان اراد منه مالا يكون ذاته علة للاحتياج الى الحل سواء كان علة
لعدم الاحتياج اليه اولا فلا نسلم استحالة حلول الصورة في الحل على
تقدير الغنى الذاتى لاحتمال ان يكون غير الصورة علة للاحتياج
(فكل جسم مركب من الهوى والصورة) هذا الحكم موقوف على
اثبات ان الصورة الجسمية ماهية نوعية اذ يحتمل ان يكون جنسا
او عرضا عاما وح يجوز اختلاف مقتضاها في افرادها واستدل
الشيخ في الشفاء على ذلك بان الجسمية اذا خالفت جسمية اخرى
كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية
وتلك لها طبيعة عنصرية الى غير ذلك من الامور التى تلحق
الجسمية من الخارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة
الفلكية مثلا موجود آخر فقد انضم هذه الطبيعة في الخارج
الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار
مثلا فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج مالم يتنوع بفصول ذاتية
بان يكون خطا او سطحا مثلا وكل ما كان اختلافه بالخارجيات
دون الفصول كان طبيعة نوعية ونبه نظر لجواز ان يكون

جسمية الفلك المضممة في الخارج الى الطبيعة الفلكية مخالفة في الحقيقة
لجسمية العناصر المتضمنة في الخارج الى الطبيعة العنصرية ويكون
مطلق الجسمية عرضا عاما او طبيعة جنسية مشتركة بين الجسميات
المخالفة الحنايق وانحصار ما به التخالف بين الجسميات في تلك الامور
الخارجة عنها المضافة اليها بحسب الخارج ثم لا بد له من دليل وقد يقال
هب ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لاسم وجوب تساوى افرادها
في الحاجة الى المادة وانما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة
لذاتها وهو ممتنع لجزاز ان يكون الاحتياج اليها لتشخصها فان الطبيعة
النوعية مختلفة بالتشخيصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول
فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول
فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف
التشخيصات ويجاب باننا نعلم بالضرورة ان الحاجة الى المادة ليس من جهة
هذه الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية
وهذيتها فلما لم يكن للهذية دخل في الحاجة الى المادة كان الحاجة
الى المادة لا تعرضها الا لذاتها فتأمل (فصل في ان الصورة الجسمية
لا تعبر عن الهوى) لا يخفى عليك ان هذا المقصد ومقصد الفصل
السابق متحدا في المأل (لانها لو وجدت بذاتها دون حلولها في الهوى
فاما ان تكون متناهية او غير متناهية لا سبيل الى الثانی لان الاجسام)
اراد بها الابداد ولا يخفى عن بعد (كلها متناهية والا لا يمكن ان يخرج
من مبدأ واحد امتداد ان على نسق واحد كأنهما ساقا مثلث وكما
كانا اعظم كان البعد بينهما) ازيد فلو امتدا الى غير النهاية (لا يمكن
بينهما بعد غير متناهية مع كونه محصورا بين الحاصرين هف) اعترض
عليه الشيخ في الشفاء باننا لا نسلم انه يلزم منه وجود بعد بين الخطين غير
متناهى غاية ما في الباب ان يكون الزائد الى غير النهاية لكن ليس يلزم
منه ان يكون هناك بعد زائد الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد
على بعد تحته متناه الابداد متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه
لا بد ان يكون متناهيا وهذا كالعدد يقبل الزيادة الى غير النهاية

مع ان كل مرتبة من مراتبه في النظام الغير المتناهي عدد
متناه لا يزيد على مرتبة اخرى تحتها الا الواحد وقيل ان شئت
افرضت الانفراج بقدر الامتداد فيلزم انحصار ما لا يتناهي بين
حاصرين لزوما لا ستره فيه وفيه نظر اذ الاستحالة انما نشأ
من فرض امرين متناقضين ككفرض وجود زيد وعدمه فان
وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناسلهما فان
الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما يتساويان بينك
النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الآخر وذلك الخط
الواصل بينهما وقيل لا يتضح هذه المقدمة حق الا تضاح بحيث
يندفع عنها المنع المذكور الابطهيد مقدمات الاولى ان الخططين المتساويين
من مبدأ واحد الى غير النهاية يمكن ان يفرض بينهما ابعاد غير
متناهية بحسب العدد متزايدة بقدر واحد مثلا لو امتد من مبدأ واحد
مثل نقطة اخطان غير متساويين لا يمكن ان نفرض على خطين
نقطتين متساويين البعد عن نقطة اكنقطة ب ج بحيث لو وصلنا
بينهما بخط ب ج لكان مساويا لكل من خطي اب اج حتى يكون
ا ب ج مثلثا متساوي الاضلاع ولنفرض ان كلا من الاضلاع ذراع
وان نفرض عليهما نقطتين اخريين متساوي البعد عن نقطتي ب ج
كنقطة د ه بحيث يكون بعداهما عن ب ج كبعدى ب ج عن ا
ويكون كل من ا د ا ه ذراعين حتى لو وصلتا بين نقطتي د ه بخط د ه
لكان كل ضلع من مثلث ا د ه ذراعين وان نفرض عليهما نقطتين
اخرين على الوجه المذكور كنقطة و ز ونصل بينهما بخط و ز حتى
يكون كل من اضلاع ا و ز ثلث اذرع ثم نفرض ح ط ثم ي ك ثم
ل م ثم ن س ونصل بينهما بخطوط ح ط ي ك ل م ن س على
الوجه المذكور هكذا الى غير النهاية ولنسم خط ب ج البعد الاصل
والذي بعده اعنى د ه البعد الاول و و ز البعد الثاني و ح ط البعد
الثالث وعلى هذا الترتيب * والثانية ان كلا من تلك الابعاد مشتمل على
البعد الذي قبله وعلى زيادة مثلا البعد الاول اعنى د ه مشتمل على

البعد الاصل اعنى ب ج وزيادة ذراع والبعد الثانى اعنى وز مشتمل
 على د ه وزيادة ذراع وهكذا الى غير النهاية وكل بعد من الابعاد
 المفروضة فوق البعد الاصل مشتمل عليه وعلى زيادة فهنا زيادات
 غير متناهية بمدد الابعاد الغير المتناهية التى فوق البعد الاصل
 والثالثة ان كل جملة من الزيادات الغير المتناهية فانهما موجودة
 فى بعد واحد فوق الابعاد المشتملة على تلك الجملة والا لم يوجد فوق
 تلك الابعاد بعد فيلزم ان يوجد فى تلك الابعاد بعد هو آخر الابعاد
 ويلزم من هذا تنهاى الخططين على تقدير عدم تناهيهما وانه مح
 الزيادات الموجودة فى البعد الاول والثانى موجودتان فى البعد
 الثالث لان البعد الثالث مشتملة على البعد الثانى المشتمل على البعد
 الاول فيشتمل عليهما وعلى زيائتيهما بالضرورة وكذا الزيادات
 الثالث المشتمل عليهما الابعاد الثلاثة موجودة فى البعد الرابع وهكذا
 الى ما لانهاية واذا تمهدت المقدمات الثالث فنقول ان امتداد الخططان
 الخارجان من مبدأ واحد الى غير النهاية لزم ان يوجد بينهما ابعاد غير
 متناهية متزايدة بقدر واحد وهذا الحكم المقدمة الاولى فيوجد
 بينهما زيادات غير متناهية بحكم المقدمة الثانية فتحكم الثالثة بوجود
 تلك الزيادات الغير المتناهية فى بعد واحد والبعد المشتمل على الزيادات
 الغير المتناهية غير متناه فيوجد بين الخططين بعد واحد غير متناه
 محصورا بين حاصرين فنثبت ما دعينا من الملازمة وان دفع المنسح
 المذكور وفيه نظر من وجهين الاول انه لا يلزم من المقدمة الثالثة
 وجود بعد واحد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية لاملانم انه
 اذا كان كل جملة من الزيادات الغير المتناهية فى بعد يجب ان يكون
 جميع تلك الزيادات فى بعد واحد لجواز ان لا يكون الحكم على كل
 واحد حكما على الكل المجموعى فان كل واحد من الانسان يشبعه هذا
 الرغيف ويسعه هذا الدار والمجموع ليس كذلك وقد يقال اذا ثبت
 حصول كل مجموع موجود فى بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية
 مجموعا وموجودا وجب حصوله ايضا فى بعد وفيه بحث لانه ان اراد

بالجموع المجموع المنتهى فـلم ان كل مجموع متناه فهو في بعد لكن
لا يلزم ان يكون مجموع الزيادات الغير المنتهية في بعد واحد وان اراد به
مطلق المجموع سواء كان متناهيا او غير متناه فلانم ان كل مجموع
في بعد والثاني انه لافائدة في فرض تساوى الزيادات لان البعد المشتل
على الزيادات الغير المنتهية غير متناه سواء كان تلك الزيادات متساوية
او متناقصة او متزايدة لانها زيادات مقدارية فكلما تزداد يزيد المقدار
فلما ازدادت الى غير النهاية يكون البعد المشتل عليها غير متناه
بالضرورة وقد يقال التزايد على سبيل التناقص لا يفيد اذ لا يجب
ان يكون البعد المشتل على الزيادات المتناقصة الغير المنتهية غير متناه
لانا لو فرضنا خطا بقدر شهر وتجعل البعد الاصل نصفه ثم نصفه
النصف الباقي وتزيد على بعد الاصل حتى يكون بعدا اوليا ثم نصف
نصف النصف وتزيد على البعد الاول ويصير بعدا ثانيا وهكذا
يمكن تصيف الباقي الى غير النهاية لان الخط قابل للقسمة الى ما لا يتناهى
ومع ذلك لا يكون البعد المشتل على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا
بل انقص منه واما اذا كان التزايد على سبيل التساوى او التزايد
فهو يفيد المطر وانما اقتصر على الاول لان المثل موجود في التزايد
فاذا علم حصول المطر من اعتبار المثل علم حصوله من التزايد بطريق
خروج جميعها الى الفصل كان البعد المشتل على تلك الزيادات
الاولى بدون العكس وفيه بحث لان الخط وان كان قابلا للقسمة
الى غير النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل مح ولو فرض
الغير المنتهية غير متناه ضرورة ان المقادير يزداد بحسب ازدياد
الاجزاء واذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه بالضرورة
فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين (واما بيانه انه لا سبيل
الى القسم الاول فلانها لو كانت متناهية لاحاط بها حد واحد
او حدود فيكون مشكلة لان الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة
الحد الواحد (او الحدود) اى حدين واكثر (بالمقدار) اى الجسم
التعبرى والسطح فان اطراف الخطوط اى النقطة لا يتصور احاطتها بها

اصلا والمراد بالاحاطة ههنا هو الاحاطة التامة ليخرج الزاوية فانها على الاصح هيئة وكيفية عارضة للمقدار من حيث انه محاط بمحد او اكثر احاطة غير تامة مثلا اذا فرضنا سطحا مستويا محاطا بخطوط ثلثة مستقيمة فانه اذا اعتبر كونه محاطا بالخطوط الثلثة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هى الشكل واذا اعتبر منها خطان متلاقيان على نقطة هذه كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هى الزاوية فهذا ما اشتهر بينهم ويلزمه منه ان لا يكون لمحيط الكرة وامثاله شكل والانسب ان يقال الشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة المقدار به او احاطته بالمقدار ليشمل ذلك بل محيط الدائرة وامثاله ايض فلا وجه لتخصيص الشكل بالسطح والجسم التعليمي وقد يقال انما يلزم تشكل الصورة اذا كانت متناهية في جميع الجهات ولم يثبت ذلك بما ذكره من الدليل لانه لو فرض اللانهاى من جهة الطول فقط لم يمكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة ويفرجان متراذين الى غير النهاية ضرورة توقف امكان انفراجهما كذلك على اللانهاى فى العرض واقول لاحاجة لنا الى اثبات تشكلها فانها اذا كانت متناهية ولو فى جهة واحدة لكانت لها هيئة مخصوصة من جهة ذلك التناهى فننقل الكلام الى تلك الهيئة (فذلك الشكل اما ان يكون للجسمية) اى للصورة الجسمية لذاتها من حيث هى (وهو محال ايضا والا لكانت الاجسام كلها متشكلة بشكل واحد او بسبب لازم للجسمية وهو محال لما امر اولسبب عارض لها وهو ايضا محال والا لامكن زواله) اى العارض او الشكل (فامكن ان يتشكل الصورة بشكل آخر فتكون قابلة للانفصال) وقد يقال لانم ان تبدل الشكل انما يكون بالانفصال فان الامر المتصل المدور اذا كعب يتغير شكله من غير فصل واجيب بانه ان لم يمكن هناك انفصال فلا بد من انفصال وهو من لواحق المادة وتوضيحه على ما قررناه ان فى الجسم فعلا وانفصالا ولا يجوز ان يكون امر واحد فاعلا ومنفعلا فى الجسم امر ان بفعل باحدهما ومنفعل بالآخر فالاعراض الالفعالية تابعة للمادة

والفاعلية للصورة وهذا منقوض اما اجالا فبان النفس تفعل فيما تحتها من الابدان وتنفعل عما فوقها من المبادئ الفاعلية مع انها غير مادية واما تفصيلا فلجواز ان يكون الفاعل والمنفعل واحدا من جهتين (وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة للمامر) المناسب ان يقال فهو مقارن للهيولى بدليل ماسياقي (فيكون الصورة العارية) المفارقة (عن الهيولى مقارنتها هاهنا) لملك تقول المحصر م لاحتمال ان يكون ذلك الشكل للجسمية مع لازمها ومع عارضها او للازمها مع عارضها او المجموع الثلاثة او المباين وحده اومع غيره فاقول لو كان الاول اكانت الاجسام كلها متشكلة بشكل واحد ولو كان لاحد من الثلاثة النالية له لامكن ان يتشكل الصورة بشكل آخر واما المباين فمعلوم بالضرورة انه لا يكون علة لشكل معين للصورة الا برابطة خاصة هناك فاما ان يكون الرابطة مع كافا في تحقق ذلك الشكل اولا وعلى الاول ان كان متمتع الزوال ينقل التردد بين الامور المذكورة الى الرابطة والا فيلزم المحذور الثانى قطعا وعلى الثانى ان كان كل من المباين والمقارن متمتع الزوال ردد الرابطة بين تلك الامور والا فيلزم المحذور الثانى ولما كان نفي هذه الاحتمالات ظاهرة بما ذكره المص بادنى تأمل لم يتعرض له فان قلت يجوز ان يكون المباين الممكن الزوال علة للشكل والصورة معا فبزواله يزول الصورة ايضا ولا تقي متشكلة بشكل آخر قلت المباين ان كان مجردا فابدى والا لاستحال ان يكون علة للصورة على ما قررناه في بحث اثبات العقل نعم يمكن المناقشة ههنا باحتمال ان يكون الشكل لتشخص الصورة اللهم الا ان يقال الشكل علة للتشخص كما ذهب اليه بعضهم وسيأتى الكلام فيه وقد يقال لتوجيه هذا المقام ان الشكل المعين الحاصل للصورة لا بد له من امر مخصص فيها اذ نسبة الفاعل الى جميع الاشكال على السوية فذلك المخصص اما ان يكون هو الجسمية او لازمها او عارضها وكأنه مبني على ما ذهبوا اليه من ان الهيولى الانعمرية والصورة

والاعراض والنفوس فايضة عن العقل الفعال وانما عدد لنا عنه لانهم ما اقاموا دليلا على القاعدة المذكورة على انهم مترزلون في تلك القاعدة فيسندون الافعال الى غير العقل الفعال ايض كما يظهر بالرجوع الى مباحث الصورة النوعية والمزاج والميل (فصل في ان الهيولى ايض لا يتجرد عن الصورة لانها لا تتجرد عن الصورة فاما ان تكون ذات وضع) اى قابلة للاشارة الحسية (اولان تكون لاسبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة اما انه لاسبيل الى الاول فلانها ح اما ان تنقسم اولا لاسبيل الى الثانى لان كل ماله وضع فهو منقسم) اى قابل للانقسام (على ماسر في نفي الجزء الذى لا يتجزى) لا يخفى عليك انه لم يرد ما هو المتبادر من عبارته وهو ان كل شئ له وضع فهو قابل للانقسام - و آ كان جوهرها او عرضا لانهم قائلون بوجود النقطة وماسر في نفي الجزء يدل على ان كل جوهر ذى وضع فهو قابل للانقسام ولا دلالة له على ان كل عرض ذى وضع فهو ايضا كذلك اذ لا امتناع في تداخل النقطة قطعا فإرادته ان كل جوهر له وضع فهو قابل للانقسام وح لا يتم الكلام الا اذا ثبت ان الهيولى جوهر وقد يستدل عليه تارة بانها محل للصورة الجسمية وقد اشرنا اليه مع ما عليه وتارة انها جزء للجسم الذى هو جوهر ممتد وهذا مردود لان الهيئة المخصوصة جزء للسري مع انها عرض (ولا سبيل الى الاول لانها ح اما ان ينقسم فى جهة واحدة فقط فتكون خطا) جوهرى (اوفى جهتين) فقط فتكون سطحيا) جوهرى (اوفى ثلث جهات فتكون جسما) طيعيا اقول لا يخفى الكلام فى هذا المقام عن اضطراب اذ لا شبهة فى ان الشق الثانى من الترديد الاول هو عديم الوضع مطلقا فان اراد بالشق الاول ذات الوضع فى الجملة فلانم ان ماله وضع فى الجملة ومنقسم فى الجهات الثلاث مختصر فى الجسم وان اراد ذات الوضع بالذات فع عدم مساعدة اللفظ لم يكن ذلك الترديد حاصرا ووجب ايض حل الجسم ههنا على الصورة الجسمية بناء على انها الجسم فى بادية

النظر كما حله شارح المواقف في هذا المقام عاها وهو غير ملائم
لما سيجيء من انها لو كانت جسما لكانت مركبة من الهيولى والصورة
(وكل واحد منها بطل امانه لا يجوز ان تكون خطا فلان وجود الخط
على سبيل الاستقلال) اى الجوهرى (مع لانه اذا انتهى الى طرفا
السطحين) قيدهما ببعضهم بالمستقيمى الاضلاع اقول هذا القيد
مضر لنا لانه لا يتم المظ الا بابطال الخط الجوهرى مطلقا سواء كان
مستقيما او غيره وهذا مخصوص بابطال المستقيم منه على انه يكفى في ذلك
استقامة ضلع من كل واحد منهما ولا حاجة الى استقامة جميع اضلاعهما
فاما ان نتجنب تلاقيهما اولا نتجنب لا جائز ان لا نتجنب والا لزم تداخل
الخطوط وهو مع لان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد)
والتداخل يوجب خلافا قيل ان اراد ان كل خطين فهما
اعظم من احدهما في جهة الطول فمسل لكن الكلام ليس في اجتماعهما
في الطول بل في العرض وان اراد في جهة العرض فمنوع اذلا اعظم
للخط في تلك الجهة وتوضيحه ان امتناع التداخل انما هو في المقادير من
حيث هى مقادير فلا مقدار له اصلا لا يمتنع التداخل فيه بوجه من
الوجوه وماله مقدار في جهة واحدة فقامت التداخل فيه من تلك الجهة
فقط وماله مقدار في جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تينك الجهتين
فقط دون الجهة الثالثة وماله مقدار في الجهات اثلث امتنع
التداخل فيه بالكلية فان قلت فعلى ما ذكرنا لا يمتنع التداخل
في الاجزاء التى لا يتجزى اذلا مقدار لها اصلا قلت الحكم بامتناع
التداخل فيها انما هو على تقدير تركيب الجسم منها اذ على هذا التقدير
لو تداخلت لم يحصل من مجموع انضمام بعضها الى بعض ماله مقدار
في جهة فضلا عما له مقدار في الجهات اثلث انتهى كلامه اقول
اذا فرض الخط الجوهرى بين الخطين الجوهرين بل بين الجسمين
فالتداخل هنا مع قطعنا كما صرح به شارح المواقف قدس سره
حيث قال لبيان استحالة التداخل بين الاجزاء التى لا يتجزى ان بداية
العقل شاهدة بان التحيز بالذات يمتنع ان يتداخل مثله بحيث يصير

مجملها معا كجسم واحد منهما وقد ظهر منه ان قوله الحكم بامتناع المتداخل
 انما هو على تقدير تركيب الجسم منها مردود لان تداخل تلك الاجزاء
 مع في نفسها سواء تركيب الجسم منها اولا والتفصيل ان يقال البدئية
 يحكم بان تداخل الجوهر مع مطلقا واما تداخل غيره فعلى ما فصله
 المعترض فلا يحسن قوله امتناع التداخل انما هو في المقادير من حيث
 هي مقادير نعم امتناع التداخل في المقادير انما هو من حيث هي مقادير
 وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان هذا الناظر معترف بان مجموع الخطين
 اعظم من احدهما في الطول فلو تداخل الخط المستقل المتوسط بين
 الخطين العرضيين في احدهما لم يكن المتداخلان معا اطول من احدهما
 والا لم يكن الخط المستقل متوسطا بينهما بل يقع خارجا عنهما لكن
 المفروض انه متوسط ههنا اقول فساد ظاهر لان الناظر معترف بان كل
 خطين مجموعهما اعظم من الواحد اذا كانا متلاقين في الطول واما
 اذا كانا متلاقين في العرض فلا (ولا جائز ان نتجيب والا لانقسم الخط
 في الجهتين لان ما يلاقي احدهما منه غير ما يلاقي الآخر وهو مع واما انه
 لا يجوز ان يكون سطحها فلانها لو كانت سطحها فاذا انتهى اليه طرفا
 الجسمين فاما ان نتجيب تلاقيهما اولا نتجيب وكل واحد منهما بط
 على ماسر في الخط واما انه لا يجوز ان تكون جسما فلانها لو كانت
 جسما لكانت مركبة من الهيولى والصورة لما مر واما انه لا يسيل
 الى الثاني فلانها اذا كانت غير ذات وضع فاذا اقترنت بها الصورة
 الجسمية (فصارت ذات وضع بالضرورة) فاما ان لا يحصل في حين
 اصلا او يحصل في جميع الاحياز او يحصل في بعض الاحياز دون بعض)
 قيل عليه لجواز ان لا يقترن بها الصورة ابدأ اجيب بانها بالنظر الى ذاتها
 ان لم تقبل الصورة لم تكن هيولى بل من المفارقات وان قبلها فلحرق
 الصورة لها ممكن بحسب ذاتها والممكن ما لا يلزم منه محال لكن
 عروض الصورة لها مستلزم للمع لا يقال الممتنع بالغير يمكن ان يستلزم
 ممتنعا بالذات كما ان عدم العقل الاول يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع
 لذاته لانا نقول الممتنع بالغير انما يستلزم ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع به

فان استلزام عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث انه ممنوع لوجود
الواجب واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية
فلا يستلزم الملح والالم يكن ممكنا بالذات وههنا كذلك لان الهوى
المجردة اذا نظر اليها في حد ذاتها من غير نظر الى المانع وفرض
لحوق الصورة ايها يلزم . انه الملح وقد يقال يحجب ايضا بان الكلام
في هوى الاجسام هل كانت معتزنة بالصورة في اصل الفطرة غير
منفكة عنها كما هي الآن او كانت في اصل الفطرة مجردة ثم افترقت
بالصورة (الاول والثاني محالان بالبدئية واثاث ايضا مع
لان حصولها في كل واحد من الاحياز ممكن) لان الهوى على ذلك
التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذلك نسبة الصورة
الجسمية فانها تقتضى حيزا مطلقا لامعينا (فلو حصلت في بعض
الاحياز دون البعض يلزم الترجيع بلا مرجع وهو محال) قيل يجوز ان
تقتضيه الصورة الوعية المقارنة للصورة الجسمية على ما سنداكرها
فلا يلزم الترجيع بلا مرجع واجيب بان الصورة النوعية وان عيئت مكانا
كلها لكن نسبتها الى جميع اجزائها واحدة فلا يصح ان تكون مخصصة
للهوى لجزء معين منها ولك ان تقول يجوز ان يقارن للهوى صورة
اخرى او حالة من الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكلى وايضا
قد يكون الهوى المجردة هوى عنصر كلى فلا حاجة في التخصيص
الى غير الصورة النوعية وقد يحجب بان الهوى اذا حصلت في بعض
الاحياز فلا بد ان يتخصص كل من اجزائها بجزء معين من اجزاء ذلك
الجزء والصورة النوعية لا تقتضى ذلك التخصيص لان نسبتها الى جميع
الاجزاء على السوية فتخصص الاجزاء بالاجزاء مع تساوى نسبتها اليها
ترجيع بلا مرجع قطعا ولا يبعد ان يقال ان الهوى المقارنة للصورة
المتصلة متصلة فيكون اجزؤها مفروضة لاموجودة في الخارج
فلا تقتضى مكانا وقد جاز ان يكون هناك حالة مخصصة للهوى
بوضع معين (ولا يلزم) الاعتراض (على هذا) التقدير بان يقال
(ان الماء اذا انقلب هواء او على العكس صار) المنقلب (اولى بموضع

من اجزاء الحيز الطبيعى لما انقلب اليه مع تساوى نسبته اليها
فليكن الهيولى بعد مقارنة الصورة اولى بجزء مع تساوى نسبتها
الى جميع الاحياز (لان الوضع السابق يقتضى الوضع اللاحق
فلا يكون ترجيحاً بلامرجح) اى اذا انقلب مثلاً جزء من الماء هواء
فان كان قبل الانقلاب فى الموضع طبيعى للماء انقلب الى اقرب
مواضع الهواء من ذلك الوضع فالقرب مرجح للحصول فيه وان كان
قبل الانقلاب فى موضع الهواء تسرا استقر فيه بعد طبعها فالحصول
فى ذلك الموضع مرجح ولا يتصور مثل ذلك فى الهيولى التى
لاوضع لها اصلاً (فصل فى اثبات الصورة النووية) وهى التى
تختلف بها الاجسام انواعاً (اعلم ان اكل واحد من الاجسام) الطبيعية
(صورة اخرى غير الصورة الجسمية لان اختصاص بعض الاجسام
ببعض الاحياز) اى باقتضائه السكون عند حصوله فيه والحركة
اليه عند خروجه عنه (دون بعض) بل سائر آثاره ليس لامر خارج
عن الجسم بالضرورة ولا للهيولى لانهما قابلة فلا يكون فاعلة
كاسيحي وايضا هيولى العناصر مشتركة لانقلاب بعضها بعضاً فلا يكون
مبدأ لامور مختلفة فح (اما ان يكون للجسمية العامة) اى الصورة الجسمية
المتشابهة فى جميع الاجسام (اول صورة اخرى لاسيلى الى الاول
والا لاشتراك الاجسام كلها فى ذلك الحيز فتعين الثانى وهو المظن)
لا يخفى عليك انه لا بد لاختصاص الاجسام بصورتها النوعية
من سبب وقد ذهبوا الى ان الاختصاص فى الاجسام العنصرية
لان المادة العنصرية قبل حدوث كل صورة فيها كانت متصفة
بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة واما
فى الاجسام افلكية فلان اكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك
الاخرى وكل مادة فلكية لاتقبل الا الصورة التى حصلت فيها وقيل
لم يجوز ان يكون الاختصاص بالاثار اما فى العناصر لان مادتها
قبل الانصاف بكل كيفية كانت موصوفة بكيفية اخرى لاجلها
استعدت لقبول الكيفية اللاحقة واما فى الفلكيات فلان مادة كل
فلك لاتقبل الا كينيتها الحاصلة لها فلا يحتاج الى اثبات الصورة

النوعية وقد يجاب باننا نعلم بديهية ان حقيقة النار مخالفة
لحقيقة الماء فلا بد من اختلا فهما باس جوهري مختص
واعلم ان دليلهم لو تم لدل على ان لآثار الاجسام مبدأ فيها واما ان
ذلك المبدأ واحد او متعدد فلا دلالة له عليه ولعلمهم انما اقتصروا
على الواحد لعدم احتياجهم الى الزائد فان قيل هذا مناف لقولهم
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قلنا امتناع صور المتعدد عن الواحد
مشروط بعدم تعدد الجهات في الواحد والصورة النوعية وان
كانت امرا واحدا بالذات الا انها متعددة الجهات يقتضى بكل جهة
ما يناسبها (هداية) ترتفع بها الاشتباه في كيفية التلازم المذكور
للهيولى والصورة (اعلم ان الهيولى ليست علة للصورة لانها
لا تكون موجودة بالفعل قبل وجود الصورة لما مر) ان اراد ان
الهيولى لا تتقدم على الصورة تقدا ذاتيا فيرد عليه ان الثابت
فيما سبق هو ان الهيولى يمنع انفكاكها عن الصورة ولا يظهر منه
الا ان الهيولى لا تتقدم على الصورة تقدا زمانيا واما انها
لا تتقدم على الصورة تقدا ذاتيا فغير معلوم منه وان اراد انها
لا تتقدم على الصورة تقدا زمانيا فبح ان اراد بقوله (والعلة
الفاعلية للشئ يجب ان تكون موجودة بالفعل قبله) انها يجب تقدمها
على المعلوم (بالذات) فسلم لكن لا يحصل المطلوب من المقدمتين وان
اراد انها يجب تقدمها على المعلوم بالزمان فمنوع فان الواجب
والعقل الاول متساويان بحسب الزمان (والصورة ايضا ليست علة
للهيولى لان الصورة انما يجب وجودها مع الشكل او بالشكل) قيل
لانها ليست علة فاعلية للشكل والا لاشتركت الاجسام كلها في الشكل
على ما بيناه ولا علة قابلية لان القابل هو الهيولى فلا تتقدم
لوجوب وجودها الفايض عن العلة المفارقة على الشكل فوجوب
وجودها اما مع الشكل ان لم تتوقف عليه اوبه ان توقف عليه اقول
فيه نظر لانه لا يلزم من نفي ان يكون الصورة علة فاعلية او قابلية
لشئ نفي العلية مطلقا لجواز ان يكون شرطا فلا يلزم نفي تقدمها

(على)

على الشكل وايضا ما بينه فيما سبق هو ان الصورة لو كانت مخصصة
 للشكل المعين بالعلامة الفاعلية المفارقة ازم الاشتراك المذكور لا انها
 لو كانت علامة فاعلية لرم ذلك بل هو خلاف الواقع وقد يقال الشكل
 هو الهيئة الحاصلة بسبب احاطة الحد او الحدود بالمتدار وتلك الهيئة
 متأخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود وهو متأخر عن وجود
 المقدار الذي هو المحدود وهو متأخر عن الجسم المتأخر عن الصورة
 لوجوب تأخر الكل عن الجزء فاذا الشكل متأخر عن الصورة بهذه
 المراتب فكيف يقال انها مع الشكل او متأخر عنه واجاب عنه المحقق
 الطوسي بان هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة
 لاعن الصورة المتشخصة والذي ندعيه عدم تأخر الشكل عن الصورة
 المتشخصة لاحتمال وجهها في تشخصها الى التناهي والتشكل ولا يبعد ان
 يحتاج الشيء في تشخصه الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم المحتاج
 في تشخصه الى الابن والوضع المتأخرين عنه فاذا التناهي والتشكل
 غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا
 متأخرين عن ماهيتها هذا والانسب ح ان يقال لان الصورة متأخرة
 عن الشكل قطعاً ولقائل ان يقول احتياج الصورة في تشخصها
 اليهما غير معقول لانه ان كان الى الجزئي منهما لزال التشخص
 بزواله وليس كذلك فان الشمعة المتشخصة المعنية باقية مع تبدل افراد
 التناهي والتشكل عليها وان كان الى الكلي منهما فذلك بطل قطعاً
 فانا نعلم بالضرورة ان انضمام الشكل الكلي مثلاً الى الصورة لا يفيد
 تشخصها (والشكل لا يوجد قبل الهيولى) فهي اما متقدمة عليه
 او معد (فلو كانت الصورة علّة لوجود الهيولى لكانت متقدمة
 على الهيولى بالذات والهيولى متقدمة على الشكل بالذات او معه
 بحكم المقدمة الثانية فكانت الصورة متقدمة على الشكل بالذات)
 لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء والمتقدم
 على ما مع الشيء متقدم عليه هف بحكم المقدمة الاولى وانت تعلم
 ان الحكم بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على الشيء لا يظهر

صحته في التقدم والمعية الذاتيين وقد يقال الهيولى متقدم على الشكل
قطعا بناء على ان لحوق الشكل انما هو بمشاركة الهيولى وح
لا يحتاج الى المقدمة المنوطة (فاذن وجود كل منهما عن سبب
منفصل) هذا مبنى على ما زعموا من ان المتلازمين يجب ان يكون
احدهما علة موجبة للآخر او يكونا معلولى علة موجبة لهما ليتحقق
التلازم اذ العلة الموجبة ما يمنع عند تخلف المعلول عند سوء
كانت علة تامة او جزأ اخرها منها فهي مستلزمة للمعلول وبالعكس
واحد المعلولين مستلزم لها وهي للمعلول الآخر وبالعكس وههنا
بحث لانه ان اعتبر في العلة الموجبة الابطحاد فلانهم انه اذا لم يكن احد
المتلازمين علة موجبة للآخر ولم يكونا معلولى علة موجبة لهما لم
امكان انفراد احدهما عن الآخر وهو ظاهر وان لم يعتبر لم يلزم ان يكون
الهيولى علة فاعلية على تقدير كونها موجبة فلا يكون وصف العلة
بالفاعلية فيما سبق مناسبا للمقام (وليست الهيولى غنية من كل الوجوه
عن الصورة لما يبنى انهما لا يقوم ما بالفعل بدون الصورة) اى بدون
ماهيتها فهي تستحفظ المادة بتوارد افرادها عليها ولو زال صورة
عنها ولم يقترن بها صورة اخرى انعدمت المادة فتلك الصورة المتواردة
عليها كالدعائم تزول واحدة منها عن السقف ويقام مقامها دعائم
اخرى فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعائم (وليست
الصورة ايضا غنية عن الهيولى من كل الوجوه لما يبنى انها لا توجد
بدون الشكل) المقتدر الى الهيولى (فالهيولى تقتدر الى الصورة
في وجودها وبقيائها) اقول فيه بحث اذ لو كان ما ذكره كافيا لاثبات
ان الهيولى مقتدرة الى الصورة في البقاء لكانت الصورة ايضا مقتدرة
الى الهيولى فيه لما تبين ايضا ان الصورة لا توجد بالفعل بدون الهيولى
وقد يقال هذا مناف لما سبق من ان الصورة ليست علة للهيولى
اذلا معنى للعلة الا ما يحتاج اليه الشئ في تحققه فاو افتقرت الهيولى
الى الصورة في الوجود لكانت الصورة علة لها والجواب ان المراد
ههنا ان الهيولى مقتدرة الى طبيعة الصورة لا الى الصورة المتشخصة

لجواز انتفاءها مع بقاء الهيولى والمذكور سابقا هو ان الصورة المتشخصة ليست عللة للهيولى فلا سنافاة فيه (والصورة تفتقر الى الهيولى في تشكلها) قيل ولما تغير جهتا التوقف فيهما لم يلزم دور (واورد عليه انه لا يلزم الدور من كون الهيولى مقترة الى الصورة في التشكل وبالعكس اذ يحتاج كل منهما لا في ذاتها بل في تشكلها الى ذات الاخرى لا الى تشكلها وقد يجاب بان احدهما اذا كانت عللة لشكل الاخرى فهي من حيث انها متشخصة تكون متقدمة على شكل الاخرى ومن مشخصاتها الشكل فيلزم تقدمها من حيث انها متشكلة فلو انعكس الامر لدار والحق ان الشكل ليس مشخصا بمعنى انه يفيد الهوية بل بمعنى انه لازم للشخص من حيث هو شخص وتقدم العللة يجب ان يكون بذاتها وتشخصها لا بلوازها ولا يتوهم ان تقدم الملزوم بالذات يوجب تقدم اللوازم فان العللة الملزومة لمعلولها متقدمة عليه بالذات مع استحالة تقدمه على نفسه (فصل في المكان وهو اما الخلاء) اراد به البعد المجرد عن المادة واكثر اطلاق الخلاء على المكان الخالي عن الشاغل (او السطح الباطن من الجسم الحاوي للمماس للسطح الظ من الجسم المحوى) لان الجسم بكلية في مكانه مالى له فلم يجوز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته انه حاصلاتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكلية فهو اما منقسم في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحيا عرضيا لاستحالة الجوهري ولا يجوز ان يكون حالا في المتكّن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتكّن في جميع جهاته والالم يكن ما ليا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي للمماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى وهذا مذهب المشائين على الثاني يكون المكان بعد انقسمه في جميع الجهات مساويا لبعده الاذنى في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الاخر ساريا فيه بكلية فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا مو هو ما يشغله الجسم ويملاء على سبيل التوهم وهذا مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون

بعد اما ديا قائما بالجسم والايلازم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام
فهو بعد مجرد وهو مذهب الاشراقين ويسمونه بعدا مفطور الزعمهم
انه فطر عليه البداهية وصحفه بمصهم بالمقطور بالقاف اى بعداله
الاقطار ويجب ان يكون جوهر لقيامه بذاته وتوارد الممكنات
عاليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعنى الجواهر
المجردة التى لا تقبل اشارة حسية والاجسام التى تقبل اشارتها وهى
جواهر كثيفة وح **يكون** الاقسام الاولية للجواهر ستة لاجسة
على ما هو المشهور (والاول بط فتمين الثانى وانما قلنا الاول باطل
لانه لو كان خلاء فاما ان يكون لا شيئا محضا او بعدا موجودا مجردا
عن المادة لاسيلا الى الاول لانه يكون ح خلاء اقل من خلاء فان الخلاء
بين الجدارين اقل من الخلاء بين المدينتين وما يقبل الزيادة والنقصان
استحال ان **يكون** لا شيئا محضا) قيل قبول الزيادة والنقصان
انما على فرض وجوده فلا يلزم منه الا الوجود الفرضى واما كونه
موجودا حقيقة فغير لازم منه وقد يجاب عنه باننا نعلم بالضرورة
ان التقاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض اقول
ان اراد الترديد بين الاشياء المحض فى الخارج والموجود فيه كما هو
الظ اذا لعادة جارية بابطال مذهبي المتكلمين والاشراقين بوجهين
ابطل بهما شق الترديد الاول بالاول والثانى بالثانى فيلزم ان ماذكره
المص لا يدل على انه ليس لا شيئا محضا فى الخارج بل يدل على انه ليس
لا شيئا محضا فى نفس الامر وان اراد الترديد بين الاشياء
فى نفس الامر والموجود فيها فيتسع دائرة المناقشة فى الشق الثانى
(ولا سيلا الى الثانى لانه لو وجد البعد مجردا عن الهيولى لكان لذاته
غنيا عن المحل) والا لكان لذاته مفتقرا اليه وهذا مناف لتجرده
(فاستحال افتراءه) على وجه الافتقار (ح) لانه مفتقر
اليه فى الاجسام وفيه بحث لانه موقوف على تماثل الابعاد المادية
والمجردة مع ان المادبة اعراض والمجردة جواهر وموقوف على عدم
الواسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين وكلاهما ممنوعان (فصل

في الحيز كل جسم فله حيز طبيعي (قيل هذا ينتقض بالجسم المحيط
فانه جسم ليس له حيز على تفسيره اى السطح الباطن من الجسم الحاوى
المماس للسطح الفل من الجسم المحوى اذ ليس وراءه جسم آخر نعم له
وضع ومحاذاة بالنسبة الى ما في جوفه وقد يجاب عن ذلك بان الحيز
عندهم ما به يمتاز الاجسام في الاشارة الحسية وهو اعم من المكان لتناوله
الوضع الذى يمتاز به المحدد عن غيره في الاشارة الحسية فهو متخيز وليس
في مكان ولا بعد في ان يكون الحالة التى تتميز في الاشارة الحسية من غيره
طبيعية له وان لم يكن شئ من اوضاعه ونسبته بالقياس الى ما تحته
امرا طبيعيا فان قلت هذا مناف لما صرح به المحقق في شرح
الاشارات من ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان
عندهم قريب من مفهومه اللغوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض
للسيرر واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتخيز الذى
لوم يشغله لكان خاذا كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور
من الحكماء فهما واحد وهو الطبع الباطن من الجسم الحاوى المماس
للسطح الظاهر من المحوى قلت المفهوم من كلام الشيخ ان الحيز
اعم من المكان حيث قال في موضع من طبيعيات الشفاء لا جسم
الاو بطقه ان يكون له حيز هو اما مكان واما وضع وفي موضع آخر
منها كل جسم فله حيز طبيعي فان كان ذامكان كان حيزه مكانا
(ولانا لو فرضنا عدم تأثير القواسر) اى الامور الخارجية (اكان في حيز)
معين بالضرورة (وذلك الحيز اما ان يستحقه الجسم لذاته او القاسر)
اى لا مر خارج وانما فسرنا القاسر بذلك اذ لو كان المراد منه
ما كان تأثيره على خلاف مقتضى الطبيعة لم يكن الترديد حاصرا
(لاسيما الى الثانى لانا فرضنا عدم القاسر) فتعين الاول (فاذن
انما يستحقه طبيعته اذ لا يمكن استناده الى الجسمية) المشتركة لان
نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة
لجسمية في اقتضاء حيز ما على الاطلاق فتعين استناده الى امر داخل
فيه يختص به يعنى الطبيعة وهو الما فلان قلت تأثير الفاعل فيه

ان كان من الامور الخارجية التي تفرض خلوها عنها فلا تهم انه عند
تخايطه مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان
او مقتضيا له وان لم يكن منها جاز ان يكون حصوله في مكان معين
من فاعله فان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التأثير
في وجود شيء بدون تحقق التأثير فيما هو لارم وجوده فالفاعل اذا
اوجد الجسم اوجده في مكان معين لا محالة قلت هذا وارد على القائلين
بان المكان هو البعد واما القائل بانه هو السطح فله ان يمنع ان الاين من
لوازم وجود الجسم كافي المحدد واورد عليهما ان تخايط الجسم مع
طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظراً الى ذات الجسم لكنها جاز
ان تكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على
ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا
على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع (ولا يجوز ان يكون
الجسم ما حيزان طبيعيان لانه لو كان له حيزان طبيعيان فاذا
حصل في احدهما) وخلي مع طبعه (فاما ان يطالب الثاني اولا
فان طلب الثاني يلزم ان لا يكون الحيز الاول الذي حصل فيه
طبيعيا) لانه هارب عنه طالب لغيره (وقد فرضناه طبيعيا هف
وان لم يكن طالبا للثاني يلزم ان لا يكون الحيز الثاني طبيعيا) لانه ليس
طالبا له حين ماخلي وطبعه (وقد فرضناه طبيعيا هف) اورد عليه
بان عدم الطلب لمكان الطبيعى بسبب انه وجد مكانا طبيعيا آخر لا يقدح
في كونه هذا المكان طبيعيا له فان طالب المكان انما يكون اذا لم يكن
واجدا للمكان الذي هو مطاوبه وقيل لشرح هذا الكلام لو وجد الجسم
من الاجسام حيزان طبيعيان فاما ان يحصل فيهما معا وفي احدهما
اولا يحصل في شيء منهما والكل بط اما الاول فظ واما الثاني فلما
ذكره المص واما الثالث فلانه ح اما ان لا يكون على سمت الحيزين
او يكون عيده وح اما ان يتوسط بينهما او يقع بينهما في جهة فعلى
الاولين يلزم ديه طبعيا الى جهتين خافتين وهو ش وعلى الثالث ينيل
الى جهتيهما طبعيا فاذا وصل الى اقرئهما عاد الى القسم الثاني وقد تبين

بطـلانه واقول لاحاجة لاتمام كلام المص الى هذا التطويل
فان محصله ان لو كان لجسم واحد حيزان طبيعيان لامكن حصوله
في احدهما والتالى بط اذ يلزم على تقدير وقوعه الخلف فكذا المقدم
(فصل فى الشكل كل جسم فله شكل طبيعى لان كل جسم متناه وكل
متناه فهو متشكل وكل متشكل فله شكل طبيعى فكل جسم فله شكل
طبيعى اما ان كل جسم متناه فلما ان كل متناه فهو متشكل فلانه
يحيط به حد واحد وحدود فيكون متشكلا) وقدمر ما فيه فتذكر
(وانما قلنا ان كل متشكل فله شكل طبيعى لانا لو فرضنا ارتفاع
القواسر) اى الامور الخارجية (لكان على شكل معين وذلك الشكل
اما ان يكون لطبعه او لقاسر لاسيل الى الثانى لانا قد فرضنا عدم
القواسر فاذن هو عن طبعه وهو المط) اورد عليه ان تشكل الجسم
يتوقف على تناهى ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضى تناهى
ابعاده ولا تستلزم من حيث هى وما يعرض للشيء بواسطة ليست
مستندة الى ذاته ولا لازمة له من حيث هو لا يكون عارضا له لذاته وهذا
بعبارة اخرى ورد فى المكان بمعنى السطح فان حصوله الجسم فيه موقوف
على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعاً بخلاف المكان بمعنى
البعد فان حصول الجسم فيه موقوف على حصوله وهو وان لم يستند
الى ذات الجسم لكنسه لازم له من حيث هو (فصل فى الحركة
والسكون اما الحركة فهى الخروج من القوة الى الفعل على سبيل
التدريج) قيل ببيان ان الشيء الموجود بالفعل لا يجوز ان يكون
بالقوة من جميع الوجوه والا لكان وجوده بالقوة فيلزم ان لا يكون
موجودا بالفعل وقد فرضناه موجودا ههنا فهو اما بالفعل من جميع
الوجوه وهو الموجود الكامل الذى ليس له كمال متوقع كالبارى
عز اسمه والعقول او بالفعل من بعض الوجوه او بالقوة من بعضها
فن حيث انه بالقوة لو خرج من القوة الى الفعل فذلك الخروج اما
ان يكون دفعة واحدة وهو الكون والفساد كاتقلاب الماء هو آه فان
الصورة الهوائية كانت للماء بالقوة فخرجت منها الى الفعل دفعة

اوعلى التدريج وهو الحركة اقول فيه بحث اما اولا فلانه يحصل للنفس صفات لم تكن لها فلها خروج من القوة الى الفعل باعتبار تلك الصفات ولا يسمى ذلك الخروج حركة ولا كونا وفساداً واماثانيا فلان الانتقال في الجدة والفعل والانفعال والمتى دفعى عند بعضهم مع انه لا يسمى كونا وفسادا قال ارسطو الحركة قد يطلق على كون الجسم بحيث اى حدد من حدود المسافة بفرض لا يكون هو قبل ان الوصول اليه ولا بعده حاصل فيه ويسمى الحركة بمعنى التوسط وهى صفة شخصية موجودة في الخارج دفعة مستمرة الى المنتهى تستلزم اختلاف نسب المتحركة الى حدود المسافة فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة فباستمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرها متمدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع فانه لما ارتسم نسبة المتحركة الى الجزء الثانى في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول عنه يتخيل امر ممتد ينطبق على المسافة كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجواله امر ممتد في الحس المشترك فيرى ذلك خطا وادائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في الوهم لان المتحرك مالم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت (واما السكون) فهو عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك (فالمجردات خرجت عنه لانه غير متحركة) ولا ساكنة اذ ليس من شأنها الحركة والتقابل بينهما قابل العدم والملكة وقيل السكون هو الاستمرار زمانا فيما يقع فيه الحركة فالتقابل بينهما تقابل التضاد (وكل) جسم (متحرك فله محرك غير الجسمية اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لكان كل جسم متحركاً) على الدوام (والتالى كاذب فالمقدم مثله ثم الحركة) باعتبار مقولة هى فيها (على اربعة اقسام) ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو ان الموضوع يتحرك من نوع ذلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف آخر او من فرد الى فرد آخر (حركة في الكم كالنمو) هو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويتداخل في جميع الاقطار على نسبة ضيعة بخلاف السمن فانه ازدياد في الاجزاء الزائدة والاجزاء الاصلية في بعض

الحيوانات هي المتولدة من المني كالعظم والعصب والرباط والزائدة
 فيما هي المتولدة من الدم كالشحم والسمين (والذبول) هو انتقاص
 حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة
 طبيعية بخلاف الهزال فانه انتقاص عن الاجزاء الزائدة وقد عد
 العلامة في شرح القانون السمين والهزال ايضا من اقسام الحركة
 الكمية وههنا بحث اذ الحركة في مقولة تستدعي امرا واحدا بعينه
 يتوارد عليه افراد تلك المقولة ونظ ان افراد المقدار في النمو والذبول
 لا يتوارد على شئ واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض
 لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما يعرض لما كان له المقدار
 الصغير مع امراخر فتضم اليه وهذا المجموع غير ما كان له المقدار
 الصغير سواء صار متصلا واحدا او لا وكذا المقدار الصغير في الذبول
 لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما يعرض لجزء
 ما كان له المقدار الكبير فحمل المقدار الكبير والصغير في حاتى النمو
 والذبول متسايران فليس من الحركة الكمية وكذا الحال في السمين
 والهزال فتتخصص في التخلخل والتكاثف وارادوا بالتخلخل ههنا
 ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره وبالتكاثف ان ينقص
 مقدار الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء وقد يطلق التخلخل على
 الانتقاش وهو ان يتباعد الاجزاء ويتداخلها جسم غريب كالقطن
 المنقوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب الاجزاء بحيث
 يخرج ما بينهما من الجسم الغريب كالقطن المنقوش بعد نفسه
 وقد يطلقان على رقة القوام وغلظته ومما يدل على تحقهما ان القارورة
 الضيقة الرأس اذا كتبت على الماء فلا يدخلها فاذا مصت
 مصا قويا ثم كتبت عايه دخلها وما ذلك بخلاء حدث فيهما
 بالمص لا امتناعه بل لان المص اخرح بعض الهواء واحداث في الهواء
 الباقي خلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد
 فيه البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره
 الذي كان له قبل المص فدخل الماء فيها ضرورة امتناع الخلاء

هكذا قالوا واقول ان الظاهر ان التكاثف هناك ليس لبرد الماء فان التجربة شاهدة بان القارورة المذكورة اذا كتبت على الماء الحار جسدا يدخل فيها (وحركة في الكيف كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية ويسمى هذه الحركة استحالة وحركة في الابدان وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر) بل من اين الى اين آخر (على سبيل التدرج ويسمى هذه الحركة تقلة وحركة في الوضع وهي ان يكون للجسم حركة على الاستدارة فان كل واحد من اجزائه يباين) اي يفارق كل واحد (من اجزاء مكانه) لو كان له مكان (ويلزم مكانه فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على التدرج) اقول ههنا بحث اذ قد علم مما سبق ان الحركة في الوضع هي الانتقال من وضع الى آخر تدريجيا ولانسلم ان ذلك الانتقال مخصصة فيما ذكره فان القسم اذا قعد انتقل من وضع الى وضع آخر مع انه لا تحرك على الاستدارة وثبوت الحركة الاينية له لا ينافي ذلك والظاهر ان الحركة واقعة في بواقي مقولات العرض ايض اما الاضافة فلانه اذا فرض ان الماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الاخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعنى الاشدية الى نوع آخر منها اعنى الاضعفية انتقالا وتدرجيا وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس او ضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايض من اضافة الى اخرى تدريجيا واما الملك فلان العمامة اذا تحركت الى النزول او الصعود فلا شك انه يتغير هيئة احاطتها بالتدرج تبعاً لحركتها في الاين واما الفعل والانتقال فلانه اذا تحرك الجسم من سخونة الى اشد منها بالتدرج تحرك من تسخن الى اقوى منه وكذلك اذ زاد الاستعداد في قابل السخونة اشد التسخين وقال الشيخ في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعها اذا الانتقال من سنة الى سنة ومن

شهر الى شهر يكون دفعة وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينهما هو الآن واذا فرض زمانا يشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستقر للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعده يستقر له متاه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الآن نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى آخر دفعيا ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الآخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا لادفعيا (ونقول ايضا) ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة فيه بالحقبة ام لا بل يكون الحركة حاصلة في شئ آخر يقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعاً لذلك الشئ والحركة المنسوبة الى الاول تسمى ذاتية والمنسوبة الى الثاني تسمى عرضية كحركة اعراض الجسم (الحركة) الذاتية (اما طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة) اقول ان اراد بها مبدأ الميل فلا يلايم قوله (اما ان تكون مستفادة من خارج) اى امر متميز عن المتحرك في الاشارة الحسية (اولا يكون) وان اراد بها الميل فلا يلايم قوله (فان لم تكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها شعورا اولا يكون) اذ الميل على ما ذكره الشيخ في رسالة الحدود كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانه وهى عديمة الشعور قطعاً فان جلت على الاول فالمراد ان يكون تحريكها مستفادة من خارج وان جلت على الثاني فالمراد ان يكون لمبدأها شعور فالحل على الاول اولى بالعبارة (فان كان لها شعور) قيل بمجرد الشعور لا يكفي في كون الحركة ارادية كما في الساقط من علو مع شعوره بسقوطه بل اذا كان لها شعور و ارادة (فهى الحركة الارادية) اقول هذا مدفوع بان مبدأ الميل هناك هو الطبيعية ولا شعور لها وان كان للمتحرك شعور و ارادة (وان لم يكن لها شعور فهى الحركة الطبيعية وان كانت مستفادة

من خارج فهي الحركة انفسية) فيه اشارة الى ان فاعل الحركة
 القسرية طبيعية المقصور لا القاسر والا لزم من انعدامه انعدامها
 ماهو معد (فصل في الزمان اذا فرضنا حركة واقعة في مسافة على مقدار
 معين من السرعة وابتدأت معها حركة اخرى ابطأ منها واتفقتا
 في الاخذ والترك) والاولى ترك الاخذ لتكراره (وجدت الحركة
 البطيئة قاطعة) لمسافة (اقل من مسافة) السريعة (والسريعة
 قاطعة) لمسافة (اكثر منها واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة
 وتركها امكان) اى امر واحد غير المسافتين والحركتين تمتد يسع
 (قطع مسافة معينة بسرعة معينة وقطع مسافة اقل منها ببطؤ معين)
 قال الامام هذا مبنى على وجود حركتين تبدآن معا وتنتهيان معا
 وليست هذه المعية الالمانية التى لا يمكن اثباتها الا بعد
 اثبات الزمان فيلزم الدور وايض هذا مبنى على وجود حركتين
 احدهما اسرع والاخرى ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطؤ
 الا بعد اثبات الزمان فيلزم دور آخر واجاب بان الزمان ظاهر
 الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروه بالساعات والايام
 والشهور والاعوام والمضى بيان الحقيقة الخاصة اعنى كونه كما
 ومقدار الحركة ولاشك ان العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المعية
 والسرعة والبطؤ فلا دور اقول يمكن ان يجاب ايض بان ثبوت
 المعية والسرعة والبطؤ وان توقف على ثبوت الزمان في نفس الامر
 لكن لايتوقف العلم بذلك على العلم بهذا حتى يلزم الدور (وهذا
 الامكان قابل للزيادة والنقصان) فان الحركتين اذا اختلفتا
 في الاخذ والترك لتفاوت امكانهما (وغير ثابت اذ لا يوجد اجزاؤه
 معا) بالضرورة وقيل لانه يلزم من اجتماعها اجتماع اجزاء الحركة
 الواقعة فيها اقول فيه نظر اذ لم يثبت بعد ان الزمان مقدار الحركة
 وهى كما انها واقعة في الزمان واقعة في المسافة ولا يلزم من اجتماع
 اجزاء المسافة اجتماع اجزاء الحركة فلا يلزم من اجتماع اجزاء
 الزمان ايض اجتماعها وقيل لو اجتمع اجزاؤه لكان الحادث

في يوم الطوفان حادثا في يومنا وبالعكس وانت لا تعلم انه لا يلزم من اجتماع اجزاء الشيء ان يكون الحاصل في احدهما حاصلا في الآخر (فهنا امكان متقدر غير ثابت وهو المعنى من الزمان) وفي المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى التوسط ويسمى بالآن السيل ايض والثاني امر متوهم لوجوده في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل لسيلا انه امرا ممتدا وهما للحركة بمعنى القطع (وهو مقدار الحركة لانه) كم لقبوله الزيادة والنقصان بالذات وليس مركبات من آت متتالية لانه مطابق للحركة المطابقة للمسافة التي يقع عليها الحركة فلو تركب منها لتركب المسافة من اجزاء لا يتجزى فيكون مقدارا وقيل مقدار به يتوقف على ان يكون كما هو موقوف على انه قابل للزيادة والنقصان بالذات وهو م (لا يخلو اما ان يكون مقدار الهيئة قارة) المناسب ان يقول لامر قار (اولهية غير قارة) ليتم الحصر لان الامر القار وهو ما يجمع اجزائه في الوجود شامل للجواهر مطلعا والاعراض القارة كالسواد والبياض بخلاف الهيئة فانها لا تشمل الجواهر اذ لا تغاير بينها وبين العرض الا باعتبار الحصول في الهيئة والعروض في العرض (لاسيلا الى الاول لان الزمان غير قار وما لا يكون قارا لا يكون مقدارا الهيئة قارة) والا يتحقق الشيء بدونه مقداره (فهو مقدار لهية غير قارة وكل هيئة غير قارة فهو الحركة فالزمان مقدار الحركة) وسيجي زيادة بيان له في الفلكيات (وتقول ايض ان الزمان لا بداية له ولا نهاية له لانه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعدية وكل قبلية لا توجد مع البعدية فهي زمانية) قيل هذا منقوض بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس زمانيا لان مقتضى التقدم الزماني ان يكون المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فلو كان ذلك التقدم

زمانيا لزم ان يكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متأخر عنه
وننقل الكلام الى ذينك الزمانين ويلزم ان يكون هناك ازمنة غير
متناهية ينطبق بعضها على بعض وانه محال بالضرورة وح يجوز
ان يكون تقدم عدمه على وجوده ايضا غير زمانى وقد يجاب بان التقدم
الزمانى لا يقتضى ان يكون السابق قبل اللاحق قبلية لانجماع
القبل معها البعد فان هذه القبليّة لا توجد بدون الزمان
فان لم يكن شئ من المتقدم والمتأخر زمانا احتيج فيهما الى الزمان
وان كان احدهما زمانا والاخر ليس بزمان احتيج في الاخر الى الزمان
دون الاول وان كان كل واحد منهما زمانا لم يخرج في شئ منهما
الى زمان زائد عليه وذلك لان القبليّة المذكورة عارضة لاجزاء
الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانياً وبالعرض وقيل تدل على ذلك
انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا قلت
انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية
ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على
هذه اتجه ايضا ان يقال لم قلت ان تلك مقدمة على هذه فلو اجيب
ان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح
ان يقال لم ذا قلت انه متقدم عليه واعترض عليه بان انقطاع السؤال
عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم مأخوذ
في مفهوم لفظ امس كما ان التأخر عن اليوم مأخوذ في مفهوم لفظ
الغد فلو قيل لم ذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لم ذا
قلت ان الزمان المتقدم مقدم على الزمان المتأخر وهذا مما يعد مخففا
وكما ان انقطاع السؤال عند قولنا كانت تلك في ازمان المتقدم وهذه
كانت في ازمان المتأخر لا يدل على ان التقدم عرض اولى للزمان فكذا
انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه
عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في اليبوت وهذا هو
المطل كالا ينبغي (فيكون قبل الزمان زمان هف وكذلك لو كان له نهاية

لكان عدمه بعد وجوده ببدية لا توجد مع القبية) وكل بعدية لا توجد
 مع القبية فتكون زمانية فكون بعد الزمان زمان هف * الفن الثاني
 في القليكات وفيه ثمانية فصول فصل في اثبات كون الفلك مستديرا
 وبيانه ان ههنا جهتين لا تبدلان احدهما فوق والاخرى تحت)
 فان انقائم اذا صار منكوسا لم يصر ما بلى رأسه فوقا وما بلى رجله تحتابل
 صار رأسه من تحت ورجله من فوق بخلاف باقى الجهات فان المتوجه
 الى الشرق مثلا يكون المشرق قدماه والمغرب خلفه والجنوب يمينه
 والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع وصار قدماه
 خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس والجهة يطلق على منتهى
 الاشارات او منتهى الحركات المستقيمة وبالنظر الى الاول قيل ان جهة
 الفوق هى محدب الفلك الاعظم لانه منتهى الاشارات الحسية
 ومقطعه . وبالنظر الى الثاني قيل هى مقعر فلك القمر لانه منتهى
 الحركة المستقيمة والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا انفذت من فلك
 القمر كانت الى جهة الفوق قطعا لكونها اخذت من جهة النحت
 متوجهة الى ما يقابلها والمشهور انها ستة وسبب الشهرة امران هاهى
 وخاصى اما العاصى فهو ان الانسان يحيط به مبدان عليهما اليدان
 وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانبا الذى هو اقوى فى الغالب يسمى
 يميننا ومقابله يسارا وما يحاذى وجهه قداما ومقابله خلفا وما بلى رأسه
 بالطبع فوقا ومقابله تحتا ولم يكن عندهم سوى ماذكر وقفت
 اوها مهم على هذه الجهات الست واعتبروها فى سائر الحيوان ايضا
 لكنهم جعلوا الفوق ما بلى ظهورها بالطبع والتحت ما يقابلها ثم عمموا
 اعتبارها فى سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متميزة على الوجه
 المذكور واما الخاصى فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة
 متقاطعة على زوايا قوائم واكمل بعد منها طرفان فكل جسم جهات
 ست الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة
 فى الجسم فطرقا الامتداد الطولى يسميهما الانسان باعتبار طول قامته
 حين هو قائم بالفوق والتحت وطرقا الامتداد العرضى يسميهما باعتبار

عرض قامت بالبين واليسار وطرفا الامتداد العميق، يساهما باعتبار نحن
فأنته بالقدم والحاف فالاعتبار الحاسم، أثقل على الاعتبار العامي مع
زيادة وهي تقاطع الابعاد على قوائم ولا شك ان العامة غافلون
عنهما وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها وانت تعلم ان قيام بعض
الامتداد على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت
الجهات غير متناهية لا مكن ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس
الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية (وكل واحدة منهما موجودة)
قل فيه اشكال لانهم قالوا جهة التحت هي المركز الذي هو النقطة
الموهومة فلا يكون موجودا اقول كأنهم اراد الموجود في نفس الامر
(ذات وضع غير منقسم في امتداد مأخذ الحركة ومتى كان كذلك
كان الفلك جسما مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة ذات
وطع لانها لو لم تكن كذلك لما امكنت الاشارة اليها) وقد يقال
انهم ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح
من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها مع انهم جوزوا
الاشارة الحسية الى النقطة الموهومة في وسط الخط والى الخط المتوهم
في وسط السطح فلا يلزم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودة
في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجوده الخلل
الذي يتوهم كون المشار اليه فيه (ولما امكن اتجاه المتحرك اليها) قل
بالوصول اليها او بالقرب منها وانما قيد الاتجاه بهما لا مكن اتجاه
المتحرك الى المعدوم ويقصد بالحركة تحصيله كما في الحركة الكيفية
وهنا بحث اذ يمكن فيه ايضا اتجاه المتحرك الى المعدوم بالوصول اليه
عند القائل بان المكان هو السطح (وانما قلنا انها غير منقسمة) في ذلك
الامتداد (لانها لو انقسمت ووصل المتحرك الى اقرب الجزئين وتحرك)
فلا يجوز حركته في الجهة لانها ماعنه او اليه الحركة فاو كانت
الحركة في الجهة كانت الجهة مسافة لاجهة وانه شح و ح (فاما ان
يتحرك عن المقصد) يعنى الجهة (او الى المقصد فان تحرك عن المقصد
لم يكن ابعاد الجزئين من الجهة) والا لكانت الحركة اليه حركة الى الجهة

(وان يحرك)

(وان محرك الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين من الجهة) والا
لكانت الحركة منه حركة من الجهة انول اتعام هذا الكلام
موقوف على تسليم امتناع الحركة في الجهة كما اشترنا اليه واذا ثبت
ذلك فلا حاجة الى هذا التردد لان انقسام الجهة مستلزم لا مكان
الحركة فيها (واذا ثبت هذا) ثبت ان وضع الجهة ليس بالذات والا
لكانت جواهر وكانت قابلة للانقسام في جميع الجهات كما مريح
لا بد لها من امر يحدد ويعين وضعها ولا تجب ان تكون قائمة
بالحدد كما ذكره بعضهم لان جهة الفوق اعنى السطح الاعلى من الفلك
الا عظيم وان كانت قائمة بالحدد الا ان جهة التحت اعنى المركز
ليست قائمة به وان كان تحدد المركز وتعين وضعه بالحدد ايضا
(فنقول تحدد الجهات ليس في خلاء) لاستحالته (ولا في ملاء متشابه
والا لما كانت الجهتان مختلفتين بالطبع) لان الملاء المتشابه لا يوجد فيه
امور مختلفة بالطبع (فلا يكون احدهما مطلوبة) لبعض الاجسام
(والاخرى متروكة) لذلك البعض (هف) لان النار والهواء طالبان
بالطبع للفوق وهاربان عن التحت والارض والماء بالعكس (فاذن
تحدد الجهات في اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه) قيل لتوجيه
هذا المقام ان تحدد الجهات ليس في داخل نحن الملاء المتشابه فاذا
هو في اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه متحصلة به وقال
بعض المحققين المراد بالملاء المتشابه ملاء لا يوجد فيه امور مختلفة
الحقيقة ليكون بعضها جهة حقيقة وبعضها جهة اخرى مقابلة
للاولى وهو الجسم الذى لا يكون متناها لان المتناهي يوجد فيه
حدود مختلفة الحقيقة كالسطوح والخطوط والنقطة وانما تعرضوا
للملاء المتشابه تنبيهها على ان اثبات محدد الجهات لا يتوقف على
تناهي الابعاد هذا والكلام على كل من التوجيهين لا يخلو عن
عمل كما يظهر بادنى تأمل (ومتى كان كذلك كان تحدد ها بجسم
كرى لان تحدد ها اما ان يكون بجسم واحد او باكثر فان كان
بجسم واحد وجب ان يكون كريا لان الجسم الذى ليس بكرى

يحدد به جهة السفلى لان جهة السفلى غاية البعد عن جهة الفوق)
 بحيث لا يمكن ان يتصور هناك ما هو ابعد منه (والا لتبدلت)
 جهة السفلى (بالنسبة الى ما هو ابعد منه) فصارت فوقا بالقياس
 الى ذلك الابد (ولا يتحدد به) اى بغير الكرى (غاية البعد) سواء كان
 البعد اخلا او خارجا بل البعد الخارج لا يتحدد به غايته اصلا
 سواء كان الجسم كريا او لا فان كل ما يفرض انه ابعد الابداد ولم
 يكن ابعد اذ يمكن ان يفرض ما هو ابعد من ذلك الابد (فلا يتحدد به
 جهة السفلى) بخلاف الكرة اذ يتحدد بمر كزه غاية البعد الداخلى
 فان قلت لا يمكن تحدد الجهتين بالجسم الكرى اىض لانهما جهتان
 متقابلتان مقابلة في الغاية بحيث يستحيل ان يتوهم ما هو ابلغ منه والمركز
 وان كان ابعد الابداد المفروضة عن المحيط الا ان المحيط ليس ابعد
 الابداد لمفروضة عن المركز لجواز ان يفرض قطر المحيط اعظم مما هو
 عليه فلو كان تحدد الجهتين بالجسم الكرى لما وقعنا على ابلغ وجوه
 المقابلة قلت هما واقعتان على ابلغ الوجوه الممكنة وهو كون احدهما
 ابعد الابداد المفروضة عن الاخرى واما كون كل واحدة منهما
 ابعد الابداد المفروضة عن الاخرى فلا يمكن قطعا (وان كان بالجسام
 متعددة وجب ان يحيط بعضها ببعض والالم يتعين بها غاية البعد لان
 ما هو ابعد عن بعضها (في الامتداد) الواصل بينهما (فهو اقرب
 من الاخر وكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد
 عن المجموع) لكونها غاية القرب من البعض الآخر والمناسب
 ان يقال لان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى اين
 (فيجب ان يكون بعضها محيطا بالآخر) والمحيط من تلك الاجسام
 يجب ان يكون ككرة والا لم يتحدد جهة السفلى فهو كاف في تحديد
 الجهتين باعتبار مركزه ومحيطه ويقع المحاط لاحشوا لادخل له
 في التحديد ولا بد ان يكون المحدد محيطا بسائر الاجسام اذ لو كان وراءه
 جسم لما كانت جهة الفوق القائمة به منتهى الاشارة (فيحصل الخط)
 وانت تعلم ان ما ذكره لو تم لدل على كروية جسم محدد للفوق والتحت

محيط لساثر الاجسام وهو الفلك الاعظم ولا يدل على كروية جميع
 الافلاك وكذا الاحوال المثبتة في النصول الآتية فلا تغفل (فصل
 في اثبات ان الفلك بسيط اى لم يتركب من اجسام مختلفة الطبايع)
 بحسب الحقيقة وهذا الرسم شامل للعناصر اىض وقد يطلق البسيط
 على ثثة معان آخر * الاول ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع
 بحسب الحس فيشمل العناصر والافلاك والاعضاء المتشابهة
 كالعظم واللحم * الثانى ما يكون كل جزء مقدارى منه بحسب الحقيقة
 مساويا لكلك فى الاسم والحد فيندرج فيه العناصر دون الافلاك
 والاعضاء المتشابهة اذ فيها اجزاء مقدارية هى العناصر
 ولا تشاركها فى اسمائها وحدودها * الثالث ما يكون كل جزء
 مقدارى منه بحسب الحس متساويا لكلك فى الاسم والحد
 فيندرج فيه العناصر والاعضاء المتشابهة دون الافلاك (لانه لا يقبل
 الحركة المستقيمة) اى الاينية مطلقا والمستديرة هى الوضعية واما
 الحركة الجواللة ونظائرها فانما تسمى مستديرة لغة لاصطلاحا
 كما صرح به بعض المحققين (ومتى كان كذلك كان بسيطا اما انه
 لا يقبل الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة المستقيمة) اذا
 فرض تحركه بها (فانه متجه الى جهة وتارك اخرى وكل ما هذا شأنه
 فالجهات متعددة قبله لابه) فيه نظر اذ لا يلزم من ذلك الاتحاد
 الجهات قبل حركته ولا استحالة فيه وانما الملح ان يتحدد الجهة قبل
 وجوده فالمناسب الاقتصار على ان يقال فالجهات لا يكون متعددة به
 (والفلك ليس كذلك بل يتحدد به الجهات فلا يكون قابلا للحركة
 المستقيمة ومتى كان كذلك وجب ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا
 فاما ان يكون كل واحد من اجزائه) اى بساطته (على شكل طبيعى
 او قسرى) او يكون بعضها على شكل طبيعى وبعضها على شكل
 قسرى (لاسبيل الى الاول والا لكان كل واحد منها كريا لان الشكل
 الطبيعى للبسيط هو شكل الكرة) قالوا لان الطبيعة فى الجسم
 البسيط واحدة والفاعل الواحد فى المفصل الواحد لا يفعل الافعلا

واحدًا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر سطحًا وآخر نقطة (ولو كان كل واحدة كرة لاستحال ان يحصل من مجوعها سطح كرى متصل الاجزاء ولا سبيل الى الثاني) واثالث (لانه لو لم يكن كل واحد منها) او بعضها (كرة فمح يكون طالبا للشكل الطبيعي فيكون قابلا للحركة المستقيمة) فان تغير الشكل لا يخفى عن حركة اينية (هف) لا يخفى عليك ان الثابت فيما سبق استحالة ان يكون الفلك قابلا للحركة المسقيمة والمثبت بها استحالة ان يكون اجزائه قابلة لها وقد يقال اذا كانت اجزائه قابلة للحركة المستقيمة كانت جهات حركتها مقدمة عليها وهى متقدمة عليه لتقدم الجزء على الكل فيلزم ان يكون الجهات متقدمة عليه فلم يكن محمدا لها هف وفيه بحث اما اولا فلان جزء الفلك اذا تحرك على دائرة من مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى احدى الجهتين الفوق والتحت فلم يلزم تحمدهما قبل المحمدا والمحمدا انما يحمدهما دون سائر الجهات واما ثانيا فلان اللازم هو تقدم جهات حركتها على حركتها لا عليه (فصل فى ان الفلك قابل للحركة المستديرة) اى الوضعية (لان كل جزء من الاجزاء المفروضة فيه) هذا مبنى على ان الفلك متصل واحد لاجزائه له بالفعل (لا يختص بما) ي الطبيعة (يقتضى حصول وضع معين ومحاذاة معينة لتساوى الاجزاء فى الطبيعة) اورد عليه ان البساطة التى يستدل بها على ان الفلك قابل للحركة المستديرة دالة على انه غير قابل لها لانه اذا تحرك على الاستدارة فاما ان يتحرك الى جميع الجوانب وهو مخ بالضرورة اولى بعضها دون بعض وانه ترجيح بلا مرجح وايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة متفافتة جدا فى الصغر والكبر ترسمهما النقطة المفروضة فيما بينهما بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقطة المفروضة فى ذلك البسيط وصلاحيتهما للطبيعة والسكون ورسم الدائرة الصغيرة او الكبيرة بالحركة البطيئة او السريعة وانه ترجيح

بلا مرجح وقد يجاب عنه بان ذلك التخصيص يجب ان يكون لامر عائد
الى محركه وان لم يعلم بعينه ضرورة كون المتحرك بسيطا وانت تعلم ان هذا
مناف لقوله ان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعليه مبنى كثير من قواعدهم
(فكل جزء يمكن ان يزول عن وضعه ويصل الى وضع جزء آخر)
وما ذلك الا بحركة ولما امتنعت المستقيمة تعينت المستديرة وقديقال ان عدم
وجوب الوضع والمخازات لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك
لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بحركة غيرها مما اعتبر الوضع
والمخازات معه سواء كانت تلك الحركة طبيعية او قسرية واجيب بان اذا
فرضنا وجوب سكون الغير ولا حظناه من حيث انه بسيط وجدنا كل جزء
منه يمكن الزوال عن وضعين فتعين امكان حركته قطعا (وتقول ايضا
يجب ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير يتحرك والا لما كان قابلا للحركة)
المستديرة (لكن التالى كاذب والمقدم مثله بيان الشرطية انه لو لم يكن
في طبعه) المناسب ان يقول لو لم يكن طبعه (مبدأ ميل مستدير) اقول
في كلامه اضطراب لانه لو كان الطبع بمعنى الطباع ويتناول ماله شعور
وارادة فلا يلزم قوله فيما بعد والالكان الشئ مع العايق الطبيعى كهو لاعمه
وان كان بمعنى الطبيعة فلا يصح قوله (لما قبل الميل) المستدير
(من الخارج) اذ اللازم على تقدير ان يقبل ما ليس في طبعه مبدأ ميل
مستدير ميلا من خارج هو تساوى الجسم القليل الميل والذى لا ميل طبيعيا
فيه في السرعة كما ستقف عاينه والاستحالة في ذلك وايضا لم يصح قوله
(فلا يكون فيه ميل) مستدير (اصلا) وهو وظ والمناسب ان تحمل الطبع
على الطباع والعايق الطبيعى على المتناول لانه شعور وارادة فان الطبيعة
ايضا يطلق على سبيل النادرة مرادفة للطباع كما صرح به بعض المحققين
(فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة وقد ثبت انه قابل للحركة المستديرة)
وفيه بحث اذ لو اريد به ان الحركة المستديرة يمكن ذاتي له فهذا لا ينافي
امتناع حركته على الاستدارة بواسطة عدم علمها وهى الميل المستدير
وان اريد به ان للفاك استعدادا تاما للحركة المستديرة ولا يحصل ذلك

الا استعداد الا عند وجود جميع الشرائط وعدم جميع الموانع فذلك غير
 معلوم مما مر وايضا ما ذكره ههنا جار في كل البسائط العنصرية
 اذلا شبهة في امكان حركته المستديرة كيف لا وقد ذهبوا الى ان كرة
 النار متحركة بما تبعه الفلك فيجب ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير
 يتحرك به ويمكن تقرير الدليل على وجه يكفي فلك امكان الحركة بحسب
 الذات ولايجزى في النساء صر بان يقال التحريك القسرى للفلك يمكن
 وما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طباعى ولما امتنع
 في الفلك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ مبدأ ميل مستدير (وانما قلنا
 انه لو لم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير لما قبل الميل المستدير من خارج
 لانه لو تحرك من خارج لتحرك مسافة في زمان) اذلا يتصور وقوع الحركة
 في الآن (ويكون ذلك الزمان اقصر من زمان حركة ذى ميل) طبيعى
 يكون ذلك الميل معاوقا لميله القسرى نحوافته ايا في الجهة (ويتحرك
 بمثل تلك القوة) القسرية (في عين تلك المسافة والالكان الشئ)
 اى الحركة (مع العايق) وهو الميل (الطبيعى كهولا معه هف) قيل
 لا يلزم من فرض عدم الميل العايق فيه عدم جميع العوايق فيمكن
 ان يكون خاليا عن الميل ومقارنا لعايق آخر يقاوم ذلك العايق بالميل
 الذى في ذى الميل فلا يلزم ان يكون زمان عديم الميل اقصر من زمان
 ذى الميل واجيب باننا نفرض مثل ذلك العايق مع ذى الميل ايضا
 (وذلك الزمان الاقصر) الذى هو زمان عديم المعاوق (له نسبة لا محالة
 الى الزمان الاطول) وليكن نصفه كان يكون زمان عديم الميل ساعة
 و زمان ذى الميل ساعتين (فاذا فرضنا) ذاميل آخر ميله (اضعف
 من الميل الاول بحيث يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة الزمان
 الاقصر الى الزمان الاطول) فيكون نصفه (فيتحرك) ذى الميل
 الثانى (بتلك القوة) القسرية (في مثل زمان عديم الميل مثل مسافته)
 اى مسافة عديم الميل (لان الحركة تزداد سرعتها بقدر انتقاص
 القوة الميلية) المعاوقة (التى في الجسم) وبنقص سرعتها بقدر ازدياد
 القوة المذكورة (لانه لو انتقص شئ من القوة) المعاوقة (التى في الجسم

ولا يزداد لسرعة) او زاد شيء منها ولا ينقص السرعة (لم يكن
النوة المييلية مانعة من الحركة هف) فلما كان الميل الثاني نصف الميل
الاول كان سرعة ذي الميل الثاني ضعف سرعة ذي الميل الاول
فيتحرك ذو الميل في نصف زمان ذي الميل الاول وذلك النصف
مثل زمان عديم الميل مسافة ذي الميل الاول وهي مثل مسافة عديم
الميل (فظهر ان الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه ح متساويان
في السرعة والبطؤ وهو ح) وقد يقرر الكلام بعد فرض الاجسام
الثلاثة المذكورة بوجه آخر بان يقال فيقطع ذو الميل الثاني من مسافة
عديم الميل في زمان عديم الميل لان السرعة تزداد وتنقص بانقصاص
الميل المعارق وازدياده فكلما كان الميل المعارق اقل كان زمان الحركة
اقصر لازدياد السرعة وكلما كان الميل المعارق اكثر كان زمان الحركة
اطول لانقصاص السرعة فتفاوت الزمان انما هو بحسب تفاوت الميل
المعارق فلما كان الميل الثاني نصف الميل الاول كان زمان حركة
ذي الميل الثاني نصف زمان حركة ذي الميل الاول وهذا ساعتان
فذلك ساعة كزمان حركة عديم الميل وقال ابو البركات وجود الحركة
من حيث هي لا يتصور الا في زمان فذلك الزمان الذي يقتضيه
ماهيتها يكون محفوظا محققا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون
بحسب المعارق فيجب ان يشترك الاجسام الثلاثة في ساعة واحدة لاجل
اصل الحركة وهي زمان حركة الميل فيكون ساعة في ذي الميل
الاول باء ميله ولما كان ميل ذي الميل الثاني نصف ميل ذي الميل
الاول كان زمان حركة ذي الميل الثاني نصف زمان حركة ذي الميل
الاول فيكون نصف ساعة بازاء ميله فيكون زمانه ساعة ونصفا
واجيب عنه بان الزمان متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم
بالفرض الى اجزاء هي ازمنة انقساما لا تقف عند حد وكذلك الحركة
متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا تنقسم الا الى اجزاء هي
حركات مفروشات كما ان المسافة لا تنقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحد
منها مسافة زمان اية حركة فرضت اذا جزء على اى وجه اريد كان

كل جزء منه زمانا وكان ظرفا لجزء من اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء تلك المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فاهية الحركة من حيث هي الحركة سالحة لان يقع في اى جزء كان من اجزاء المفروض للزمان والمسافة فلا يقتضى الحركة لذاتها قدرا معيناً من الزمان ولا من المسافة بل يقتضى مطلقةهما ويمكن ان يقال ان البديهة تحكم بان الحركة المخصوصة التى توجد في مسافة مخصوصة يقتضى قدرا معيناً من الزمان باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة مع قطع النظر عن المعاقى ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاقوة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاقى وبعض منه بازاء الحركة باعتبار الامور المذكورة فيجب اشتراك الاجسام الثلاثة فيما كان من الزمان بازاء الحركة باعتبارها افرض تساوى تلك الاجسام فيها وما زاد عليه يكون بازاء المعاقى وقال الامام لا استحالة في كون الجسم القليل الميل والذي لاميل فيه .تساويين في السرعة الا اذا كان الميل القليل عائقا ولم لا يجوز ان يكون بانسا في مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له اثر معاقى كان قطرات الماء اذا تالت وتكثرت اثرت في تقصير الحجر ولا تأثير اصلا لقطرة فيد (وهذا الملح انما يازم من فرض تحرك ذلك الجسم الذى لاميل فيه او من فرض الميل الذى نسبته الى الميل الاول كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذى الميل الاول) وانما يتعرض بحركة الجسمين الآخرين بالقسر الى خلاف جهة ميلهما ولا اجتماع الامور المذكورة اذ الاول مشاهد لا يتأتى انكاره واستحالة الشئى مبنية على التنافى بين الامور المجتمعة وهومتف ههنا بالضرورة (لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن) بل واقع ويمكن ان يقال نسب مراتب الميل بحسب الشدة والضعف وان كانت غير متاهية لكنها عددية ونسبة الزمان الى الزمان مقدارية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون للمقدار نسبة الى مقدار آخر لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية (فهذا الملح انما يازم من فرض تحرك الجسم الذى لاميل فيه اصلا) تحركا قسريا

فيكون محالا ونقول ايضا ان العلك لا يكون في طبعه مبدأ ميل مستقيم
والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة تقتضى الاثرين المتنافيين هف)
فيه نظر لاننا لانم المنافات بين الميل المستقيم والمستدير لاجتماعهما في الكرة
المدحرجة وما قيل من ان الميل المستقيم يقتضى توجه الجسم الى جهة
والمستدير يقتضى صرفه عنها ثم اذ المستدير لا يقتضى التوجه لانه
يقتضى الصرف ولئن سلم المنافات فيجوز ان يقتضى الطبيعة الواحدة اثرين
متنافيين باعتبار متقابلين (فصل في ان الفلك لا يقبل الكون والفساد)
وهما يطلقان بالاشتراك على معنيين احدهما حدوث صورة نوعية
وزوال اخرى والثاني الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود والمراد ههنا
هو الاول (والخرق والالتيام) اى افتراق الاجزاء واقترانها (اما انه
لا يقبل الكون والفساد فلانه محدد الجهات ولا شئ من المحدد للجهات
يقبل الكون والفساد واما الصغرى فقد مر تقريرها واما الكبرى فلان
ما يقبل الكون والفساد فلصورته الحادثة حين طبيعي ولصورته
الفاصلة حين آخر طبيعي لما بينا ان كل جسم طبيعي فله حين طبيعي)
هذا لا يدل على ان يكون الحيز الطبيعي للصورة الحادثة غير الحيز
الطبيعي للصورة الفاسدة بل هو موقوف على ان الحيز الواحد لا يقتضيه
طبيعتان مختلفتان بالنوع وهو ثم لان الامور المتخالفة بالنوع جاز
ان يشترك في لازم واحد (وكل ما هذا شأنه) اى ما يكون لصورته
الحادثة حين طبيعي ولصورته الفاسدة حين آخر طبيعي (فهو قابل
للحركة المستقيمة لان الصورة الكائنة اما ان يحصل في حين طبيعي لها
او في حين غريب فان حصلت في حين غريب تقتضى ميلا مستقيما
الى حيزها الطبيعي وان حصلت في حين طبيعي فالصورة الفاسدة
كانت قبل الفساد حاصلة في حين غريب فكانت تقتضى ميلا مستقيما
الى حيزها الطبيعي) وههنا بحث اذ المحدد لا حيز له بمعنى المكان ولا يصح
حله ههنا على المعنى الاعم منه (واما انه لا يقبل الخرق والالتيام
فلان ذلك ايضا) يتبادر منه حصول الكون والفساد بالحركة
المستقيمة وابس كذلك بل هما يستلزمان لها (انما يحصل بالحركة المستقيمة)

لاجزاء الفلك والفلك لايقبل الحركة المستقيمة (فلا يقبل الخرق والالتيام) وقد مر ان المراد بها هى الحركة الاينية مطلقا فلا حاجة الى ما تكلفه بعضهم من انه لابد للخرق والالتيام من افتراق الاجزاء او اقترانها المستدعين للحركة والحركة اما مستقيمة او مستديرة فالخرق والالتيام اما ان يكون بالمستقيمة او المستديرة وهما محالان فى الفلك اما الاول فلما بينا ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة واما الثانى فلان الخرق والالتيام بالحركة المستديرة بان يتحرك بعض الاجزاء على الاستدارة فى جهة ويتحرك البعض الاخرى فى جهة اخرى مخالفة الاولى او يسكن لكن هذ الافاعيل المختلفة مستحيلة على الفلك لانها لو وجدت لكنت اما طيبيية او قسرية او ارادية والكل محال اما الطيبيية فلان الفلك ذو طبيعة واحدة لا يقتضى الا شيئا واحداً غير مختلفة واما القسرية فلما تقرر عندهم انه لا قسر هناك واما الارادية فلان الفلك لبساطته عادم للآلات الجزئية الجسمانية المختلفة التى بواسطتها تصدر تلك الافاعيل المختلفة عن النفس الفلكية بالارادة (فصل فى ان الفلك يتحرك على الاستدارة دائماً لان الحركة الحافظة لزمان) اى التى كان الزمان مقداراً لها (اما ان تكون مستقيمة او مستديرة) قد علمت الحركة المستقيمة فى عرفهم هى الحركة الاينية مطلقا والمستديرة هى الوضعية ولاشك ان التردد بينهما غير حاسر لاحتمال ان يكون الحركة الحافظة للزمان حركة كمية او كينية والملايم لكلاهما فيما بعد ان تحمل الحركة المستقيمة على ما يقع على الخط المستقيم ويصيرح مجال المناقشة فى الحصر اوسع (لاجاز ان تكون مستقيمة لانها ح اما ان يذهب الى غير النهاية او ترجع لاسبيل الى الاول والا لزم وجوده غير متناهية) وهو المسافة لا الحركة اذا الحركة الموجودة ليست بعداً والحركة التى هى بعد ليست موجودة (ولا سبيل الى الثانى لانها لو رجعت لكنت تنتهى الى طرف قبل الرجوع فيكون منقضية بالسكون لان بين كل حركتين سكونا لان الميل الموصل الى ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه يفعل الايصال حال الوصول

فلو لم يكن موجودا حال الوصول لاستحال ان يفعل الوصول
 قيل عليه لانم ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول
 بل هو معد لاوصول كالحركة فلا يجب بقاءه مع المعلوم (وكما كان
 الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضى كونه غير موصل)
 يعنى اللا وصول (لاستحالة اجتماع الميلين) الذاتيين المتنافيين
 في حالة واحدة في الجهة اورد عليه الامام بان لايم الاستحالة المذكورة
 واقول كلامه مبنى على ان الميل مبدأ المدافعة ولعلمهم ارادوا بالميل
 ههنا نفس المدافعة فانهم يطلقون عايبا ايضا ولا شبهة ح في تلك
 الاستحالة قال لا تصنع الى قول من تقول ان الميلين يجتمعان فكيف
 يمكن ان يكون شئ فيه بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التخي
 عنها ولا تظن ان الحجب المرمى الى فرق فيه ميل الى السفلى البتة بل فيه
 مبدأ من شأنه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق (فالحال الذي فيه
 ميل الوصول غير الحال الذي فيه ميل اللا وصول وكل واحد من الميلين)
 بصفتي الاتصال وازالة الوصول (آتى) اى حادث في آن (لان
 الوصول وكونه غير وصول آتى لان حال الوصول) اى ما يحدث هو
 فيه لو كان زمانا (وانقسم فحين ما يكون الجسم في احد طرفيه لم يكن
 واصلا) الى المنتهى هف قيل فيه نظر لانه ان اراد انه لم يكن وصولا
 تاما فلا محذور فيه وان اراد وصولا في الجملة فم وقد يقال الحد
 الذى هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا
 لم يكن الحد بتمامه حدا فالوصول اليه آتى اذ لو كان زمانيا لكان ذلك
 الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا (وكذا حال صيرورته غير موصل)
 قيل وايضا قد ثبت ان الوصول اى وهذا يستلزم ان يكون اللا وصول
 آتيا ايضا لان رفع الآتى آتى لا محالة وقد يقال ان الانطباق والموازاة
 والمحازاة والتاس والوصول وامثالها انيات لانها تحصل عند انتهاء
 الحركة مع ان زوال كل منها زمانى اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان
 احد الجسمين اذا تحرك ومال الانطباق على الجسم الاخر فلا شك
 انهما ينطبقان عند انقطاع الحركة فلا يزول هذا الانطباق الا بعد

ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا بالزمان وكذا الحال في جمع
ما ذكرنا (واذا كان كل واحد منهما) اي الميلين (انيا وجب ان يكون
بين الآتين زمان لا يتحرك فيه الجسم والا لزم تعاقب الآتين فيكون
الزمان مركبا من اجزاء لا يتجزى) هي الانات (وبازمه تركب المسافة
من اجزاء لا يتجزى لانطباقها) اي المسافة (على الحركة) المنطبقة
على الزمان (هـ) هذا يدل على وجود زمان بين الانين واما انه
لا يتحرك فيه الجسم فلانه لو تحرك فيه فاما الى ذلك الطرف المذكور
فيلزم ان لا يكون للجسم وصول في الان الذي فرضناه ان الوصول
اوعنه فيلزم وجود الميل قبل حدوثه اذ الحركة عنه انما توجد بالميل الثاني
واعلم ان الحجة المشهورة هي ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه
في ان واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه في ان فلا محالة يصير مفارقا
ومبايناله في ان ايضا ولا يمكن اتحاد الانين والا لكان واصلا الى
المنتهى ومبايناله في آن واحد معا فوجب تفاريرهما بالذات واستحالة
تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزام القول بالجزء وذلك الزمان
المخلل زمان سكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك الحد ولا عنه وهذه
الحجة بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافة المتصلة التي يقطعها
حركة واحدة وقد ابطالها الشيخ الرئيس في الشفاء بان المفارقة
والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع
والمباينة وآن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق ومباين لذلك الحد
الذي هو المنتهى فان عونا بان المباينة طرف زمان المباينة تختار
ان ذلك الآن هو بعينه ان الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زمان
الحركتين وان عنوانه انا يصدق فيه على المتحرك انه مباين راجع
نختار انه مغاير لان الوصول وان بين الآتين زمانا لكنه ليس زمان
السكون بل هو زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل ان
نفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين ان ابتداء
الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة باعتبار تقدير الميل
الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة اقول قد ظهر بما ذكرنا ان

العدول عن الحجة المشهورة مع الذهاب الى ان اللا وصول آتى كما فعله
المص بعيدا جدا (فعمل ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقبية
فيكون مستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان)
فلا بد من وجود حركة مستديرة دائمة ولا حركة مستديرة يحتمل
الدوام الاحركة الفلك (فاذن) يكون (الفلك) اى احد من الافلاك
وهو الفلك الاعظم على رأيهم (متحرك على الاستدارة دائما
وهو الماط) واقول فيه بحث لاحتمال ان يكون لبعض الكواكب حركة
مستديرة على نفسه مستمرة ابدا ويكون الزمان محفوظا بها (هداية)
ترفع بها شبهة تمسك بها بعض الحكماء على انه لا يجب تحلل السكون
بين الحركتين قالوا لو وجب ذلك فاذا فرض انه رميت حبة الى فوق
واتلاقى في الجو جبلا ساقطا بحيث يماس سطحها سطحه وترجع ح
لا محالة فيجب توسط السكون بين حركتها الصاعدة والهابطة وذلك
يوجب سكون الجبل واللازم بط اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو
بمصادمة الحبة فاجاب بان (الحبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل تنتهى
حركتها الى سكون ايضا) لانقطاع الحركة الصاعدة في آن الملاقات
وعدم الهابط فيه اذ الحركة لا توجد الا في الزمان ولكنه غير مانع
عن حركة الجبل (لان سكونها آتى) ولا يستمر زمانا فانها وان حصل
فيها الميلان لكنهما ليسا في آئين متغايرين ليكون ما بينهما زمان
السكون بل هما يجتمعان في آن الملاقات لعدم تنافيهما لذاتيه احدهما هو
الميل الصاعد وعرضته الآخر وهو الميل الهابط الحاصل فيه من
جهة الجبل كالبحر المرفوع الى فوق يحس منه الارتفاع ميلاها بطا
هو ميله الذاتي الطبيعي ويحسن منه من وضع يده عليه في تلك الحالة
ميلا صاعدا هو ميله العرضي الحاصل له من جهة الارتفاع (وحركة
الجبل زمانية وليس بينهما) اى بين هذه الحركة التي توجد في زمان
وذلك السكون الذي يوجد في آن هو مبدأ ذلك الزمان وينسدم
بعده (عمارة) هذا خلاصة ما ذكره بعضهم لتوجيه هذا المقام
واقول فيه بحث اذ المراد بالميل العرضي ما لا يقوم بالمتحرك بل بما يجاوره

ويقارنه على قياس الحركة العرضية * وللخصم ان يقول ان الميل الهابط
 للعبة ليس من هذا القليل والفرق بينه وبين الميل الصاعد المحجر
 المرفوع بين وقد يجاب ايضا بان اللعبة لا تماس الجبل بل اذا وصلت
 ريمحه اليها وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك الذي
 ذكرتم من تلاقيهما فرض محال ويجوز استئزاه للمحال الذي هو
 وقوف الجبل في الجو وبان وقوف الجبل في الجو غير مستحيل بل هو
 مستبعد عند العقل لكن الضرورات الطبيعية تقتضى امورا يستبعدها
 العقل كما في الخلاء (فصل في ان الفلك متحرك بالارادة لان حركته)
 الذاتية (لولم تكن ارادية كانت اما طبيعية او قسرية لاجازان تكون
 طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب عن حالة مناصرة وطلب لحالة
 ملائمة وذلك) اى كل من الهرب والطاب في (الحركة المستديرة محال
 اما انه لا يمكن ان يكون هربا فلان كل نقطة) المناسب ان يقال كل
 وضع (يتحرك عنها الجسم بحركته المستديرة فحركته عنها توجهه
 اليها والهرب عن الشيء بالطبع استحالة ان تكون توجهها اليه) فان قلت
 لو كان ترك كل وضع في الحركة المستديرة عين التوجه الى ذلك الوضع
 لاستحال كون حركة الفلك ارادية ايضا والا لكان ذلك الوضع مراداً
 وغير مراد في حالة واحدة قلت يجوز ذلك من وجهين فان مبدءاً
 الحركة اذا كان له شعور جاز ان يختلف اعراضه بخلاف ما اذا كان
 عديم الشعور اذ لا يتصور هناك اختلاف الجهات والاعراض
 وههنا بحث لانا لانم ان ترك الوضع هو التوجه الى ذلك الوضع بل الى
 مثله ضرورة انعدام ذلك الوضع وامتناع اعاده المعلوم (واما انها
 ليست طالبة) بل طلب (لحالة ملائمة فلان) كل وضع يتحرك اليه
 الجسم بحركته المستديرة فحركته اليه هربه عنه والتوجه الى الشيء
 بالطبع استحالة ان يكون هربا عنه ولان (الطبيعة اذا اوصلت الجسم
 بالحركة الى الحالة المطلوبة سكنته) قيل انما يلزم ذلك اذا كانت الحالة
 المطلوبة امراً وراء الحركة يتوسل بها اليه واما اذا كان المطب بالطبع
 نفس الحركة فلا وقد يجاب بان الحركة ليست مطلوبة لذاتها

بل لغيرها فانها لذاتها تقضى التأدى الى الغير فيكون المط ذلك الغير
ويمكن ان يقال لا يلزم السكون الا اذا لم يستعد الفلك بواسطة نيل الحالة
المطلوبة لان يتأدى حالة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية حتى
كما حصلت له حالة مطلوبة يستعد للحالة اخرى يطاها فلهاذا
يتحرك دائما (والمستديرة الفلكية ليست كذلك ولا جائز ان تكون قسرية
لان القسرية على خلاف) ميل يقتضيه (الطبع فحيث لا طبع لا قسر)
وفيه بحث اذ لا يلزم من عدم ككون الحركة المستديرة طبيعية
ان لا يكون له ميل طبايعي مخالف لهذه الحركة (فصل في ان القوة
الحركة للفلك يجب ان تكون مجردة عن المادة لان القوة المحركة للفلك
تقوى على افعال) اى دورات (غير متناهية) بحسب العدة (ولا شئ
من القوى الجسمانية) المتشابهة الحالة في الجسم البسيط بالقسمة
باتسامة (كذلك فالحركة للفلك ليست قوة جسمانية وانما قلنا ان القوة
الجسمانية) المذكورة (لا تقوى على حركات غير متناهية لان كل قوة
جسمانية) ذكرناها (فهي قابلة للجزى) تجزى الجسم وكل قوة قابلة
للتجزى الى اجزاء كل منها قوة (فالجزء) اى كل جزء (منها) بالنسبة
الى اجزاء الجسم يقوى على شئ ونسبته الى اثر كل القوة بالنسبة
الى كل الجسم كنسبة جزء الجسم الى كله (والجملة تقوى على مجموع
تلك الاشياء والالكان الجزء) اى جزء القوة بالنسبة الى جزء الجسم
(مساويا للكل) اى كل القوة بالنسبة الى كل الجسم اواكثر منه
(فى التأثير هف) اذ لا تفاوت بين الجسمين البسيطين المتساويين
صغرا وكبرا فى قبول الحركة الا باعتبار قوتين خلنا فيهما فاذا قطع النظر
عن القوتين كان الجسمان متساويين فى قبول الحركة ولم يكن لزيادة
قدر الجسم اثر فلا تفاوت هنالك الا فى المتحركين فيجب التفاوت
بين الحركتين على نسبة تفا وتهما (وحتى كان كذلك فالمجموع)
اى القوة كلها (لا يقوى على غير المتناهية لان الجزء منها اما ان يقوى
على جملة متناهية من مبدأ معين او على جملة غير متناهية والثانى
بط اذا المجموع يقوى) من ذلك المبدأ (على ما هو ازيد منه فيلزم

الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام هف) قل اعله انما قيد غير المتناهي بالمتسق النظام لان الزيادة على غير المتناهي اذا لم يكن الانظام متسقا غير مستحيلة كالشهور والسنين الماضية فانهما غير متناهيين مع ان الشهور اكثر من السنين وكذا حكم الآلاف المتضاعفة والمآت المتضاعفة الى غير النهاية وتوضيحه ان المراد بكون غير المتناهي متسق النظام ان يكون امتدادا واحدا متصلا في نفسه ولا يلزم من اتصال الزمان في نفسه اتصال الشهور والسنين لانهما لا تحصلان الا باعتبار العدد العارض للاجزاء المفروضة للزمان ولا يبقى ح الاتصال والاتساق وما قيل من انه جرد عليه مالا يندفع عنه وهو ان الاتساق لا يوجد في اجزاء الحركة اقول يمكن دفعه بان المط موقوف على اتساق الحركة في نفسها وهو حاصل ولاينا فيه عدم اتساقها باعتبار العدد العارض لاجزائها المفروضة وقد يقال يمكن ان يكون المراد باتساق النظام عدم الانقطاع ويعنى بالزيادة على غير المتناهي العديم الانقطاع الزيادة عليه في جهة عدم تناسله وذلك لازم فيما نحن فيه لفرض وقوع الحركتين من مبدأ واحد ويكون هذا القيد احترازا عن الزيادة على غير المتناهي في جهة التناهي فانهما غير مستحيلة بل واقعة كسلسلتين من الحوادث الغير المتناهية مبتدأتين من مبدئين مختلفتين احديهما من يوم والاخر من يوم آخر قبل ذلك اليوم او بعده والدليل على هذا ان المص لم يذكر قيد كون الزيادة في جهة عدم التناهي ولا بد من ذكره لما ذكرنا ان الزيادة بدونها غير مستحيلة واما الاتساق بمعنى الاتصال وان كان واجب الذكر ايضا لعدم الاستحالة بدونها الا ان المص ترك ذكره لظهوره في الحركة واقول زيادة غير متناه على غير متناه انما يستحيل اذا كانا امتدادين مبتدأ هما واحد فان لم يكونا امتدادين كاعداد الشهور والسنين او لم يكن مبتدأ هما واحدا كما اذا اعتبر خط غير متناه مبتدأ وسط خط كذلك فلا استحالة في الزيادة المذكورة ولا يبعد ان يكون قوله المتسق النظام اشارة الى هذين القيدين

وقد يقال لانهم ان التفاوت واقع في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم منه المحال لم لا يجوز ان يقع التفاوت في الخلال لاختلاف الحركتين في السرعة والبطؤ (فعمل ان الجزء يقوى على جملة متناهية والجزء الاخر مثله فالجموع لا يقوى على غير المتناهي لان انضمام المتناهي الى المتناهي) مراتب متناهية (لا يوجب اللانهاى) وانما كانت مراتب الانضمام متناهية لان القسمة الخارجية الممكنة للجسم متناهية وما قيل من ان الجسم قابل للقسمة الى غير النهاية فقد سبق تحقيقه على وجه لا ينال في ما ذكرناه (فثبت ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية) من الحركات (فهو متناهى فصل في ان المحرك القريب) اى بلا واسطة محرك آخر (للفلك قوة جسمانية) نسبتها الى الفلك كنسبة الخيال اليها في ان كلا منهما محل ارتسام الصور الجزئية الا ان الخيال مخدس بالدماغ وهى سارية في جرم الفلك لبساطته وعدم رحبان بعض اجزائه على بعض في المحلية وتسمى نفسا منطبعة اعلم انهم اختلفوا في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة السيارة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها ينزل مع الافلاك بمنزلة حيوان واحد ذى نفس واحدة تتعاق بالكوكب اولاً وبافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولاً وباعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذى هو كالقلب في افلاكه التى هى كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا يكون النفوس الفلكية تسعاً اثنان للفلك الاعظم وفلك البروج وسبع للسيارة وافلاكها وذهب الشيخ ومن تابعه الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها فعدد النفوس المحركة على هذا الرأى عدد الافلاك والكواكب جميعاً (لان الحركات الاختيارية) يعنى الارادية (الجزئية) لاتقع الا عن ارادة تابعة في الاغلب لشوق الى طلب امر ملايم ويسمى شهوة او الى دفع امر منافى ويسمى غضبا وبذل على مغالبة الارادة للشوق

كون الانسان مريدا لتناول مالا يشتهي كافي الدواء البشيع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قديتر تب على تصور النفع او الضرر من غير توسط شوق هناك وغير مريد لتناول ما يشتهي كما اذا منع مانع من حياء او من حية ثم ذلك الشوق منبث عن تصور ذلك الامر الملائم او المناسف من حيث انه ملائم او مناسف تصورا مطابقا او غير مطابق وح (اما ان تقع على اختيار) تصور (كلى او جزئى لاسيل الى الاول لان النصور الكلى نسبته الى جميع الجزئيات على السوية فاليقع منه بعض الحركات الجزئية دون بعض والالزم الترجيح بالامر جج فمبدأ التحريكات الجزئية) الارادية (تصورات جزئية) قيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئى النصور الجزئى لزم الدور لان تصوره من حيث انه يمنع من وقوع الشرية يتوقف على وجوده لا هنا قبل حدوث السواد المعين مثلا لانتصور السواد المعين الواقع في هذا المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كانت الوفا لا يكون الاكليا واما تصور هذا السواد من حيث شخصيته المانعة عن فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجيب عنه بان ادراك الجزئى قبل وجوده موقوف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذى يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئى في الخارج مبدءا لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدءا لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور (وكل ماله تصور جزئى فهو جسمائى) هذا لا يصح على اطلاقه اذ الدليل مخصوص بالجزئيات الجسمانية وقد صرحوا بان الجزئيات المجردة ترسم فى النفس (لان الصورة الجزئية ترسم وهى اصغر وترسم وهى اكبر فاما ان يكون الاختلاف فى الصغر والكبر لاختلاف الصورتين بالحقيقة او لاختلاف المأخوذ منه الصورتان بالصغر والكبر او لاختلافهما فى المحل من المدرك) قيل الحصرم لجواز ان يكون للاختلاف فى الاعراض كالشكل والسواد والبياض واجيب عنه

بأن المفروض تساويهما فيها وأقول تساويهما في الاعراض
 بشخصها ممتنع ومجرد اتساوى في ماهيات الاعراض لا يسد باب
 المناقشة لاحتمال ان يكون الاختلاف لتشخصاتها (لاسيلا الى الاول
 لاننا نتكلم في صورتين من نوع واحد ولا سيلا الى الثاني لان الصورة
 المختلفة بالصغر والكبر لا يجب ان يكون مأخوذة من خارج فتعين
 القسم الثالث فيكون الصورة الكبيرة منها مرشمة في (محل من المدرك
) غيرما ارشمت فيه الصغيرة فينقسم (المدرك لاحتالة) في الوضع
 وما هذا شأنه فهو جسماني (قيل قد ثبت بالبرهان ان القوة الجسمانية
 لا يقوى على التحريكات الغير المتناهية والنفس المنطبقة للفلك قوة
 جسمانية فكيف تصدر عنها هذه التحريكات الغير المتناهية وهل هذا
 الاتساق صريح واجيب عنه بان مسادى الحركات الفلكية هي
 الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجسمانية المنطبقة في اجرامها
 والبرهان انما قام على ان القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة اثار غير
 متناهية لا على ان لا يكون واسطة في صدور تلك الاثار ورو بانه لما
 جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور
 اثار لا تنهاى جاز ايضا كونها مبدأ تلك الاثار لانها المباشرة لتلك
 التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ايضا ان مبدا شرها استقلال
 وقديمها ايضا بان هذه التحريكات الغير المتناهية صادرة عن النفس
 المنطبقة بواسطة طريان الانفعالات الغير المتناهية عاينها من النفس
 المجردة والثابت بالبرهان ان امتناع صدور التحريكات الغير المتناهية
 من القوة الجسمانية ابتداء من غير واسطة وذا لاينا في صدور التحريكات
 الغير المتناهية عنها بواسطة الانفعالات الغير المتناهية الطارئة عليها
 من غيرها فتأمل (الفن الثالث في العناصر وهو مشتمل على ستة
 فصول فصل في بسائط العناصر وهي اربعة) بالاستفراء
 اذا العنصر اما باردا و حارا وعلى التقديرين امارط اوباس فالبارد الرطب
 هو الماء والبارد اليابس هو الارض والحار اليابس هو النار والحار
 الرطب هو الهواء والعنصر هو الاصل في اللغة العربي كالاسطقس

في الالة اليونانية وهذه الاربعة من حيث انها تتركب منها المركبات
تسمى اسطقسات ومن حيث تنحل اليها المركبات تسمى عناصر
ومن حيث يحصل بنضدها عالم الكون والفساد يسمى اركانا ومن حيث
ينقلب كل منها الى الآخر يسمى اصول الكون والفساد (وكل واحد
منها يخالف الآخر في صورته الطبيعية) اي النوعية (والاشغل كل
واحد منهما بالطبع حين الآخر) المناسب ترك الكل اذ لا يلزم توافق
الكل عند عدم تخالف الكل (والنالى بط) اذ كل واحد منها
يهرب بطبعه عن حين غيره (والمقدم مثله وكل منها قابل للكون
والفساد) والصورة المحتملة للانقلابات اثني عشرة حاصلة من مقايسة
كل من الاربعة مع الثلاثة الباقية فستة منها لا واسطة فيها وهي
انقلابات احدى العناصر المتجاورين الى الآخر يعني انقلاب الارض
ماء وبالعكس والماء هواء وبالعكس والهواء نارا وبالعكس وهي التي
تعرض المص لبيانها واما الستة الباقية فبعضها لا يحصل الا بواسطة
واحدة يعني انقلاب الارض هواء وبالعكس والماء نارا وبالعكس
بعضها لا يحصل الا بواسطة اثنين يعني انقلاب الارض نارا وبالعكس
وهذا ما اشتهر بينهم وقال الشيخ ان الصاعقة تتولد من اجسام نارية
فارتقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة
فلو صح ما ذكره لكانت اجزاء النار منقلبة الى اجزاء ارضية صلبة
بلا واسطة وايضا قد صرحوا بان النار القوية تجعل اجزاء الارضية نارا
(لان الماء) الصافي (ينقلب) في زمان قليل (حجرا) يقرب منه في الحجم
فلا مجال لان يتوهم ان فيها اجزاء ارضية انما قدت حجرا بعهد ذهاب
الماء بالتبخر والنضوب وقيل ذلك معان في عين سيه كوه وهي قرية من
بلدة مراغة من بلاد اذربيجان وماؤه ينقلب حجرا مرصرا (والحجر ينحل
بالحيل الاكسيرية ماء) وذلك بتصويره ملحا اما بالاحراق او بالسحق مع
ما يجري مجرى الملح كالوشا درشم اذ ابته بالماء وقد يقال ان رباب الاكسير
يخذون مياهها حارة ويخلون فيها اجساما صلبة حجرية - حتى يصير مياهها
جارية (وكذا الهواء ينقلب ماء كما يرى في قال الجبل فانه يغاظ

الهواء) لشدة البرودة ويصير ماء (ويتفطر دفعة) من غير ان ينساق اليها سحب من موضع آخر وينعقد من بخار منصاعد والشيخ قدحكي انه شاهد ذلك في جبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المسكن الجبلية امثال ذلك كثيرا (والماء ايضا ينقلب هواء بالحر الشديد) كما يشاهد في الثياب المبلولة المطروحة في الشمس وعند غيان القدر (وكذا الهواء ينقلب نارا كما في كور الحدادين) اذا سدت المنافذ التي تدخل فيها الهواء الجديد والحر في النفخ (والنار ايضا يقلب هواء كما في المصباح) فان ما ينفصل عن شعلته ولو بقيت له نار لرؤيت ولا حرق سقف الخيمة فاذا انقلب هواء وايضا النار الكاشة في كور الحدادين ينطفئ وتصير هواء (ونقول ايضا الكيفيات العنصرية زائدة على الصور الطبيعية لانها يستعمل في الكيفيات مثل التسخن والتبرد مع بقاء الصورة) الطبيعية بذواتها (ولو كانت الكيفيات نفس الصور لاستحال ذلك) لا يخفى عليك ان ما ذكره المص غير ظاهر في جميع الكيفيات لسائر العناصر (والبسائط) سواء كانت حقيقية او اضافية ليشمل الكلام المزاج الثاني ويكون تعريف المزاج جامعا (اذا تصفرت واجتمعت) وتماست (في المركب وفصل بعضها في بعض بقواها) اي كيفياتها (المتضادة) قيل المراد تضاد الكيفيات ههنا هو التخالف مطلقا لا التضاد الحقيقي المصطلح الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف والامكان الكلام مننا ولا للمزاج الثاني كالمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزئبق والكبريت لان مزاج الزئبق ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت تتشابه بهما ورد ذلك بانه لاحاجة الى حمل الكلام على خلاف المصطلح فان المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب وبعضها يابس وكما ان بين السواد والبياض على الاطلاق تضاد وغاية الخلاف كذلك بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة (وكسر كل واحد منها سورة كيفية الاخرى) الظاهر ان ذلك هبه مذهب اليه بعض المحققين من ان الفاعل الكاسر هو نفس

الكيفية والمنفعل المنكسر هو سورة الكيفية لانفسها فالحرارة مثلا
يكسر سورة البرودة والبرودة مثلا تكسر سورة الحرارة وانكسار سورة
البرودة لا يجب ان يكون بسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة
فان الماء القاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودته وكذلك
انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بسورة البرودة بل قد يحصل
بنفس البرودة اذ الماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة
يكسر سورة حرارته (فيحصل كيفية متوسطة) توسط ما
(بين الكيفيات المتضادة) بحيث يتسخن بالقياس الى البرودة ويستبرد
بالقياس الى الحرارة وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة (متشابهة
في اجزائه) يعنى يكون الحاصل من تلك الكيفية في كل جزء من اجزاء
المركب مائلا للحاصل في الجزء الاخرى متساوية في الحقيقة النوعية
من غير تفاوت الا بالحل (وهى المزاج فصل في كائنات الجو) هى
ما يحدث عن العناصر بلا مزاج ووجه التسمية ان اكثرها تحدث في الجو
اى ما بين السماء والارض (اما السحاب والمطر وما يتعلق بهما فالسبب
الاكثرى في ذلك تكاثف اجزاء البخار) وهو اجزاء هوائية يمازجها
اجزاء صفار مائبة تاطفت بالحرارة لانتمز بينهما في الحس لغاية الصغر
(الصاعد لان ما يجاور الماء من الهواء يستفيد كيفية البرد من الماء)
قيل هذه المقدمة ليست تمللا لما قبها بل هى مقدمة تقيدها في انشاء
البحث حيث قال فان كان كثيرا فقد ينسقد سخابا ماطرا اقول يمكن توجيه
الكلام بوجه لا يكون هذه المقدمة مستدركة ههنا بان يقال قد ذكروا
ان للهواء اربع طبقات الاولى ما يمتزج مع النار وهى التى تتلاشى فيها
الادخنة المرتفعة عن السفلى ويتكون فيها الكواكب ذوات الازناب
والنيازك وما يشبههما الثانية ما يقرب من الخلوص اذ لا يصل اليه
حرارة ما فوقه ولا برودة ما تحته من الارض والماء هى (الهواء
الغائب) وهى التى تحدث فيها الشهب * الثالثة الهواء البارد المختلط
بالابخرة المائية ولا يصل اليه اثار شمع الشمس بالانعكاس من وجه الارض
ويسمى طبقة زمهريرة وهى منشأ السحاب والرعد والبرق والعاصفة

الرابعة الهواء الكثيف الذي يصل اليه اثر شعاع الشمس والطبقتان الاوليان منها مجاورتان للنار والاخريان للماء فحصل كلامه ان كلا من الطبقتين الاخيرين تستفيد كيفية البرد من مخلطة تلك الابخرة المائية لكن الطبقة الرابعة لا تبقى على صرافة برودتها التي اكتسبتها من مخلطة تلك الابخرة لوصول اثر شعاع الشمس اليها بالانعكاس (ثم الطبقة) الثالثة (التي ينقطع عنها تأثير شعاع الشمس تبقى باردة فاذا بلغ البخار في صعوده اليها تكاثف) بواسطة البرد (فان لم يكن البرد قويا اجتمع تلك البخار وتقاطر) لثقل الحاصل من التكاثف والانبجاء (فالاجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وان كان البرد قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب قبل اجتماعها اولايصل) قبل اجتماعها بل يصل بعده (فان وصل) قبل اجتماعها (ينزل) السحاب (تلجا وان لم يصل) قبل اجتماعها بل وصل بعده (ينزل بردا) بفتح الراء (واما اذا لم يصل البخار الى الطبقة الباردة) الزمهريرية لقلة الحرارة الموجبة للصعود (فان كان كثيرا فقد ينعقد سحابة ماطرا) اذ اصابه برد كما حكى الشيخ انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة فكان من هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحته من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون (وقد لا ينعقد ويسمى ضبابا) ويرتفع بادنى حرارته تصل اليه لكثرة لطافته (وان كان قليلا فاذا ضرب به البرد) اى برد الليل (فان لم ينجم فهو اطل وان نجم فهو الصقيع) ونسبته الى الثلج كنسبة الطل الى المطر وقد يكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل ح منه الاقسام المذكورة ولذا قيد المص السبب فيما سبق بالاكثرى (واما الرعد والبرق فسيبهما ان الدخان) هو اجزاء نارية بمخالطها اجزاء صغار ارضية تاظفت بالحرارة لانمايز بينهما في الحس لغاية الصغر (اذا ارتفع) مع البخار مختاطين وانعقد السحاب من البخار (واحتبس) الدخان (فيما بين السحاب فاذا صعد) الدخان فما صعد من الدخان (الى العلو)

(مستديرة) أى واقعة على هيئة الاستدارة وببساطة أنه إذا وجد في خلاف جهة الشمس الاجزاء المذكورة على وضع ينعكس الشعاع البصرى عن كل منها الى الشمس وكان وراء تلك الاجزاء جسم كثيف او جبل او سحب مظلم كدر وكانت الشمس قريبة من الافق وادبرنا على الشمس ونظرنا الى تلك الاجزاء وانعكس شعاع البصر عنها الى الشمس فترى في كل من تلك الاجزاء ضوءها دون شكلها لانها تعلم بالتجربة ان الصقيل الذى ينعكس منه شعاع البصر اذا صغر جداً أدى الضوء واللون دون الشكل فكانت تلك الاجزاء على هيئة قوس مستقيمة اقل من نصف الدائرة وبحسب ارتفاع الشمس ينتقص هذا القوس لانتفاص الاجزاء التى ينعكس منها الاشعة البصرية الى الشمس من الطرفين وانما احتاج حدودها الى ان يكون وراء تلك الاجزاء الرشيعة جسم كثيف لتصير كالمرآة فان الشفاف لا يرى فيه شئ اذا كان وراءه شفاف آخر وانما قد يكون الشمس قريبة من الافق فلان الاجزاء الرشيعة الكثيفة فى الجو للطائفة يتخلل سريراً بادية سخونة تصيبها من ارتفاع الشمس فان قلت لوضح ذلك ليرى فى الجو احياناً شئ غير مستدير على الوان قوس قزح بان يكون اجتماع الاجزاء الرشيعة المذكورة على غير هيئة الاستدارة قلت لما تقرر فى المناظر انه لا بد من تساوى زاويتي الشعاع والانعكاس فاذا اجتمعت تلك الاجزاء على غير هيئة الاستدارة لم ينعكس الشعاع من كل منها الى الشمس كما لا يخفى على من له تخيل صحيح (واختلاف الوانها بسبب اختلاف ضوء النير والوان الغمام المختلفة) وقد يقال ان الناحية العليا منها لما قربت من الشمس قوى فيها الاشرار فيرى اجزائها صعبة واما الناحية السفلى فلما بعدت عنها كانت اقل اشراقاً فيرى فيها حرة مائلة الى سواد وهو الارجوانى وما توسط بينهما فان لونه متولد من ذلك اللونين وهما الكراوى ورد هذا بان الكراوى لا يناسب هذين اللونين بل هو متولد من الصفرة والسواد وبان سبب اختلاف الوانها لو كان

اختلاف اجزائها بالقرب والبعد مقيسا الى النيران كان الانتقال من احد
اللونين الى الاخر على سبيل التدرج فلم يكن الالوان الثلاثة متشابهة
الاجزاء عند الحس وقال الشيخ لست احصله (واما الهالة فايضا انما
يحدث من ارتسام ضوء النيران في اجزاء رشيقة) صغيرة صقيلة مقاربة
غير متصلة (مستديرة) حول النيران وبسببها انه اذا وجد بين الناظر
والنيران اجزاء المذكورة على وضع ينعكس الشعاع البصري من كل منها
الى النيران ونظر في تلك الاجزاء فيرى في كل منها ضوء النيران دون شكله
لما سبق فكان مجموعها على هيئة دائرة تامة او ناقصة وهي الهالة
وتدل حدوث المطر لدلائلها على رطوبة الهواء واذا اتفق ان يوجد
سحابان على الصفة المذكورة احدهما تحت الاخرى حدثت هناك
هالة تحت هالة ويكون التختانية اعظم لانها اقرب اليها وزعم بعضهم
انه رأى سبع هالات معا واعلم ان هالة الشمس وتسمى الطفافة بضم
الطاء نادر جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة وقد حكى الشيخ
في الشفاء انه رأى حولها تارة الهالة التامة وتارة الهالة الناقصة
على الوان قوس قزح (واما الشهب فسيبها ان الدخان اذا بلغ حيز
النار وكان لطيفا) غير متصل بالارض (اشتعل فيه النار فانقلب الى النارية
ويلتهب بسرعة حتى يرى كالمناطق) وبسببها على ما ذكره المحقق
في شرح الاشارات انه يشتعل طرفه العالي اولاً ثم يذهب الاشتعال فيه
الى اخره فيرى الاشتعال يمتد على سمت الدخان الى طرفه الاخر وهو
المسمى بالشهاب فاذا استحال الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت
غير مرئية فظن انها طفتت وليس ذلك يطفؤا وان كان الدخان
غليظا لا ينطفئ النار اياها او شهرا بقدر غلظه ويكون على صورة
ذوابة او ذنب اورمح او حيوان له قرون وحكي ان بعد المسيح عليه
السلام بزمان كثير ظهر في السماء نار مضطربة من ناحية القطب الشمالي
وبقيت السنة كلها وكانت الظلمة تعشى العالم من تسع ساعات من النهار
الى الليل حتى لم يكن احد يبصر شيئا وكان ينزل من الجو ما يشبه الهشيم
والرماد وان اتصل الدخان بالارض يشتعل النار فيه نازلة الى الارض

ويسمى الحريق (واما الزلزلة والفجارات العيون فاعلم ان البخار اذا احتبس في الارض ويميل الى جهته ويتبرد بها) نى بالارض (فينقلب مياها مختلطاً باجزاء بخارية فاذا كثر بحيث لا يسعه الارض اوجب انشقاق الارض وانفجرت منها العيون) قال ابو البركات البغدادي في المعتبر ان السبب في العيون والقنوات وما يجري مجراهما هو ما يسيل من مياه الثلوج ومياه الامطار لانهما تجدد بزيادة مياه وتنقص بنقصانها وان استحالة الاهوية والابخرية المحصورة في الارض لا مدخل لها في ذلك واحتج بان باطن الارض في الصيف اشد بردا منه في الشتاء فلو كان بسبب هذه استحالتها لوجب ان يكون العيون والقنوات ومياه الابار في الصيف ازيد وفي الشتاء انقص مع ان الامر بخلاف ذلك على ما دلت عليه التجربة والحق ان السبب الذي ذكره صاحب المعتبر معتبر لاحالة الا انه غير مانع من اعتبار السبب الذي ذكره المص واحتجاجة في المنع انما يدل على انه لا يجوز ان يكون ذلك السبب هو السبب التام لاعلى انه لا يجوز ان يكون ذلك سبباً في الجملة (واذ اغلظ البخار بحيث لا ينفذ في مجارى الارض) او كانت الارض كثيفة عديم المسام (اجتمع) طالباً للخروج (ولم يمكن الفوذ فزلزلت الارض) وكذا الريح والدخان وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث صوت هائل وقد تخرج نار لشدة الحركة المقترضة لاشتعال البخار والدخان الممتزجين على طبيعة الدهن (فصل في المعادن) المركب التام وهو الذي له صورة نوعية تحفظ تركيبه اما ان يكون له نشو ونماء اولاً فالثاني هو المعادن والاول اما ان يكون له حس وحركة ارادية اولاً فالثاني هو النباتات والاول هو الحيوانات وقد يقال لم ينتهض دليل على ان المعدني والنبات ليس لها حس وحركة ارادية وان المعدني ليس له نشو ونماء وغايته عدم الوجدان وانه لا يدل على العدم ولذا قال شارح التلويحات المركب ان تحقق كونه ذا حس وارادة فهو الحيوان والا فان تحقق كونه ذائعاً فهو النبات والا فهو المعدني وقد تمسك لشعور النبات واختياره في الحركات بما يشاهد من ميلانه

عن سمت استقامته في الصعود اذا كان هناك مانع فانه قبل ان يصل الى ذلك المانع يعوج ثم اذا جاوزه عاد الى تلك الاستقامة وفي شجرة النخل واليقطين امارات شاهدة بذلك ويتمسك ايضا لاغتذاء المعدنى بما ظهر في المرجان من هيئة النماء (الابخرة والادخنة المحتبسة في الارض) اذا كثرت يتولد منها ماسر (واذا لم يكن كثيرة اختلطت على ضرور من الاختلاطات المختلفة في الكم والكيف فيكون منها الاجسام المعدنية فان غلب البخار) على الدخان (يتولد اليشم والبلور والزبيق والرصاص) وهو اما ابيض وهو القلبي اواسود وهو الاسرب واذا اطلق الرصاص اريد به الابيض (وغيرها من الجواهر المشقة) قيل في عد الزبيق والرصاص من هذا القسم نظر اما الرصاص فلانه من الاجسام السبعة التي يتولد من امتزاج الزبيق والكبريت ولانه لاشفيف فيه واما الزبيق فلانه لاشفيف فيه ايضا ولما تقرر عندهم من انه متولد من جسم خالطه اجزاء كبريتية في غاية اللطافة نحالة شديدة بحيث لا يوجد له سطح الا وهو مغشى بغلاف من الاجزاء الكبريتية كالقطرات المرشوشة على تراب هبائي مسحوق غاية السحق بحيث يصير كل قطرة منها متشاة بغلاف ترابي يحفظها (وان غلب الدخان تولد الملح والزاج والنوشادر والكبريت ثم من اختلاط بعض هذه اى الزبيق (مع بعض) اى الكبريت (تولد الاجسام الارضية) اى الاجسام السبعة المنطوقة وهى المقابلة لضرب المطرقة بحيث لا ينكسر ولا تتفرق بل تلين وتدفع الى عمقها فتبسط (مثل الذهب والفضة) والنحاس والحديد والخرصين والاسرب والقلبي (فصل في النبات وله قوة) اى صورة نوعية (عديمة الشعور) عند الاكثر تحفظ تركيبه (ويصدر عنها حركات) النبات في الاقطار المسماة نموا (واقما مختلفة بآلات مختلفة) قيل فان الواحد لا يصدر عنه افعال مخافة الابآلات مختلفة وفيه نظر لان قولهم الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه الا واحد على تقدير صحته يستلزم ان لا يصدر عن الفاعل الواحد افعال مختلفة

الابالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات آلات او غيرها (ويسمى
نفسا نباتية وهى كال) وهى ما يتم به النوع اما فى ذاته كهيئة السرير
فانها كال للخشب السريرى لا يتم السرير فى حد ذاته الا بها
او فى صفاتها كاليابض فانه كال للجسم الابيض لا يكمل فى صفته
الابه والاول كال (اول) والثانى كال ثان (لجسم طبيعى) ليس
المراد به ههنا ما يقابل الجسم التعليمى بل ما يقابل الجسم الصناعى واحترزه
عن مثل الهيئة السريرية ومنهم من رفع الطبيعى على انه صفة
لكمال واحترزه عن الكمال الصناعى فان الكمال الاول قد يكون
صناعيا يحصل بصنع الانسان كفى السرير وقد يكون طبيعيا لا مدخل
لصنعه فيه (الى) يجوز جره على انه صفة جسم اى جسم مشتمل
على الالة ورفعه على انه صفة كال اى كل ذوالآلة واحترزه عن صور
البسائط والمعدنيات (من جهة ما يتولد وينبذ ويفتدى فقط) واحترزه
عن النفس الحيوانية والانسانية (فلها قوة غاذية) لاجل بقاء الشخص
وهى القوة التى تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذى هى فيه
فتلتصق تلك القوة ذلك الجسم المشاكل به بدل ما يتحلل عنه
بالحرارة الغريزية او غيرها (ولها قوة نامية) لاجل كال الشخص
والقياس ان يقال نمية لكنهم راعوا مشاكلة النامية (وهى التى
تزيد فى الجسم الذى هى فيه زيادة فى اقطاره طولا وعرضا وعمقا)
قيل احترزه عن الزيادة الصناعية فانها لا تكون فى الاقطار الثلاثة
لان الزيادة الصناعية فى بعض الاقطار يوجب نقصان فى بعض
آخر وفيه نظر لان زيادة الجسم المغتدى فى الاقطار باضماع الغذى
اليه لانفسه واذا كان كذلك فنقول فى الزيادات الصناعية ايضا
اذا اضاف الصانع الى الشمعة مقدارا آخر من الشمع حصلت الزيادة
فى الاقطار (الى ان يبلغ كال النشو) يخرج به مبدأ السمن والورم
اذ ليس غايتهم بلوغ الجسم الى كال النشو وقيل هما خارجان بقوله
(على تناسب طبيعى) اى نسبة تقتضيها طبيعة المحل وقد يقال
ان السمن والورم خارجان بقوله فى اقطاره طولا وعرضا وعمقا اما السمن

فلانه لا يزيد في الطول بل في العرض والعمق واما الورم فلا متناع
تورم القلب بالاتساق وتورم العظام عند الاكثرين اقول فيه بحث
لان المفهوم من زيادة الجسم في اقطار الثلثة ان يزيد مجموعها من حيث
هو مجموع لان يزيد كل جزء من اجزائه وقد صرح بعض الحققين
بان السمن يزيد في الطول ايضا (ولها قوة مولدة لاجل) بقضاء النوع
وهي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزء ويجعله مادة ومبدأ لمثله
اول شخص من جنسه ليشمل البغل واعلم ان ههنا ثلث قوى احديها ما
يجعل الدم المستعد المنوية منيا في الانثيين وثانيها ما يهيئ كل جزء
من المنى الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل
بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية الى غير ذلك والمولدة
بمجموع هاتين القوتين فوحدتها اعتبارية وثالثها ما يصور مواد
الاعضاء بصورها الخاصة بها ويسمى مصورة وقد ذهب المحقق
الطوسي الى ان صدور التصوير عن قوة عديدة الشعور بمتنع وكأن
المص ايضا ذهب الى ذلك فلذا لم يذكر المصورة ههنا (والغازية
تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثقله فلها خواص اربع قوة جاذبة
وماسكة وهاضمة ودافعة للثقل) لا يبعد ان يتخذ الغازية والهاضمة
واكثر الاطبا كجا لينوس وابي سهيل المسيحي وصاحب الكاهن
وغيرهم من المتأخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق ان القوة
الهاضمة يبدأ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة
فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو
فلدم صورة نوعية فاذا استحال شيئا بالعضو فقد بطلت تلك
الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية
وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان
يحدث هناك من الطبخ ما لا جله يأخذ استعداد المادة للصورة
الدوائية في الانتعاش ويأخذ استعدادها للصورة العضوية في
الاستعداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة
الى حيث تبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية فيحدث الاخرى

وهى العضوية فهنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هى فعل القوة الهاضمة والثانية هى فعل القوة الغذائية واورد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه او اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغدآله تغيرات كثيرة بحسب مراتب الهضم بعضها يتغير فى الكيف فقط وبعضها يتغير فى الصورة النوعية ايضا ولما جاز ان يكون تلك التغيرات الكثيرة بقوة واحدة هى الهاضمة فاجز ان يكون التغير الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فيكون هى مبطللة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطللة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية (والنامية تقف من الفعل اولا) حين كمال انشؤ (ويبقى الغذائية تقف الى ان تعجز) فيعرض الموت وقيل هذا دليل على التغير بين القوتين ويحتمل ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فتحصل برهة من الفناء ما يزيد على قدر المختل وذلك فى سن النواعى الى قريب من الثلاثين ثم يتطرق اليها شئ من الضعف فيحصل منه ما يساويه اى المختل وذلك فى سن الوقوف اعنى الى قريب من الاربعين ثم يزاد ضعفها فلا يقوى على تحصيل ما يساوى المختل وذلك فى سن الانحطاط الخفى الذى لا يتبين اعنى الى قريب من ستين وفى سن الانحطاط الظاهر الذى هو ما بعده الى اخر العمر (فصل فى الحيوان وهو مختص بالنفس الحيوانية وهى كمال اول الجسم طبيعى الى من جهة ما يدرك) الجزئيات الجسمانية (ويتحرك بالارادة) اقول ههنا بحث لانه ان اراد لآلى من جهة هذين الامرين فقط على ما مر فى النباتات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها آلية من جهة الافعال النباتية ايضا وان اراد الآلى من جهتهما مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة فالمناسب ان يقال من جهة ما يفعل الافعال النباتية ويدرك الجزئيات الجسمانية ويتحرك بالارادة فقط اللهم الا ان يقال انه ذهب الى ما زعمه بعضهم من ان بدن الحيوان يشتمل على صورة معدنية لحفظ التركيب وعلى نفس

نباتية للتغذية والتفمية والتوليد وعلى نفس حيوانية الاحساس والحركة الارادية ولا يرد مثل هذا على تعريف النفس النباتية لانها وان صدر عنها اثر الصورة المعدنية وهو حفظ التركيب لكنها ليست آلية من جهته (فلها) باعتبار ما يخصها من الآثار (قوة مدركة ومحركة اما المدركة فهي اما في الظا وفي الباطن اما التي في الظا فهي خمس) والمراد ان المعلوم لنا من الحواس الظاهرة لان يمكن التحقق في نفس الامر او المتحقق فيها كذلك بجواز ان يتحقق في نفس الامر حاسة اخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها كان الاكبر لا يعلم قوة الابصار والعين لا يعلم لذة الجماع (السمع) وهو قوة في العصبية المقروشة في مقر الصماخ التي فيها هواء محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء المتكثف بكيفية الصوت يتموجه الحاصل من قرع او قلع عنيفين مع مقايمة المقروع للقارع والمقلوع للقالع الى تلك العصبية وقرعها ادركته القوة المودعة فيها وذلك اذا كان الهواء قريبا منها وليس المراد بوصول الهواء الحامل للصوت الى السامعة ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكثف بالصوت ويطيل اليها بل انما يجاور ذلك الهواء المتكثف بالصوت يتموج ويتكثف ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكثف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة (والبصر) وهو قوة في ملتقى عصبين نابتين من مقدم الدماغ بجوفتين تتقاربان حتى تتلاقيان وتتقاطعان تقاطعا صائبا ويصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الا العينين فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النور والمذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلاثة الاول مذهب الريانيين وهوان الابصار بخروج الشعاع من العينين على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي الى البصر تجتمع عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فياخذ طبق عليه من المبصر

(اطراف)

اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط
 لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسامات التي في غاية الرقة في
 سطوح المبصرات وذهب جماعة ناشئة الى ان الخارج من العينين
 خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر يتحرك على سطحه في
 جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة
 مخروطة والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع
 وهو اختصار عند ارسطو واتباعه كالشيخ الرئيس وغيره قالوا ان
 مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا يفيض به صورته على الجليدية
 ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرأى شيء واحد
 شيئين لانطباع صورته في جليديتين العينين بل لابد من تأدي
 الصورة من الجليدية الى ملتي العصبيتين الجوفتين ومنه الى الحس
 المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطبعاها
 في الجليدية معد لقيضان الصورة على الملتقى وقيضاها عليه معد
 لقيضاها على الحس المشترك واشتاك مذهب طائفة من الحكماء
 وهو ان الابصار ليس بانطباع ولا بخروج الشعاع بل بان الهواء
 المشف به الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي
 في البصر ويصير بذلك آلة للابصار (والشم) وهو قوة في الزائدين
 النائتين من مقدم الدماغ الشبهتين بملتقى الشدى والجمهور على ان
 الهواء المتوسط بين القوة الشامة وذى الريححة يتكيف بالريححة الاقرب
 فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور الشامة فتدركها وقال بعضهم
 سببه يتجزأ وانفصال اجزاء من ذى الريححة يتخالط الاجزاء الهوائية
 فيصل الى المشام وقد يقال انه يفعل ذو الريححة في الشامة من غير
 استحالة في الهواء لا يتجزأ ولا انفصال (والذوق) وهو قوة في
 العصبية المفروشة على جرم اللسان واراها بتوسط الرطوبة اللعابية
 بان يتخالطها اجزاء لطيفة من ذى الطعم ثم تنوص هذه الرطوبة
 معها في جرم اللسان الى الذائقة فالحموس ح هركيفية ذى الطعم
 ويكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر الحامل للكيفية الى

الحاسة اوبان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب الجاورة فيغوص
 وحدها فيكون المحسوس كيفيتها (واللمس) وهو قوة في العصب
 المخالط لاكثر البدن وذهب الجمهور الى انها قوة واحدة وقال كثير
 من المحققين ومنهم الشيخ انها اربعة الحاكمة بين الحرارة والبرودة
 وبين الرطوبة واليبوسة وبين الخشونة والملاسة وبين اللين والصلابة
 ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة (واما التي في الباطن فهي خمس
 ايضا بالاستقراء الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمنصرف (
 عديجها من المدركة مع ان القوة المدركة منها هي الحس المشترك والوهم
 فقط لان الباقي معين على الادراك (اما الحس المشترك) ويسمى
 باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس (فهو قوة مرتبة في) مقدم
 (التجويف الاول) من التجاويف الثلاثة التي (في الدماغ تقبل جميع
 الصور المنطبقة في الحواس الظاهرة) فهو لاء كجواسيس لها ولذا
 يسمى حسا مشتركا (وهو غير البصر لانا نشاهد القطرة النازلة
 خطا مستقيما والقطعة الدائرة بسرعة خطا مستديرا وليس ارتسامهما)
 اي الخط المستقيم والمستدير (في البصر اذ البصر لا يرسم فيه
 الا المقابل وهو القطرة والنقطة فاذا ارتسامهما انما يكون في قوة
 اخرى غير البصر يرسم فيها صورة القطرة والنقطة (وتبقى قليلا
 على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض
 فيشاهد خطا واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام
 في الباصرة بان يرسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول
 بقوة ارتسام الاول وبسرعة تعقب الثاني فيكونان معا (واما الخيال
 فهو قوة مرتبة) في مؤخر (التجويف الاول) من الدماغ عند
 الجمهور وقال المحقق في شرح الاشارات كان الروح المصبوب في البطن
 المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا انما في مقدم ذلك البطن
 بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال اخص (يحفظ جميع
 صور المحسوسات ويثملها بعد الغيوبة وهي خزانة الحس المشترك)
 فانا اذا شاهدنا صورة ثم ذهلبنا عنها زمانا ثم نشاهدنا مرة اخرى

نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلم يكن تلك
الصورة محفوظا فبينا زمان الدهول لامتنع الحكم بانها هي التي
شاهدناها قبل ذلك قيل هذه الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون
انحفاظها في بعض الاشياء الغائبة عنا ويكون الاختلاف بين حالتى
الدهول والنسيان بملكة الاتصال بها وعدمها واعتراض عليه
بان الغائب الحافظ للصور اما ان يكون جوهرًا مفارقًا او قوة
جسمانية والاول بطلان المفارق لارتسم فيه الصورة الجزئية
المتكيفة بالعوارض المادية وكذا الثاني لانه لو امكن ان ندرك شيئا
بالقوة الجسمانية الغائبة عنها بالاتصال لا يمكن ان يبصر شخص ويسمع
بباصرة الغير وسامعته وبطلان ذلك لا يخفى على احد اقول فيه بحث
لانه لا يلزم من كون الغائب الحافظ للصورة قوة جسمانية امكان
ان ندرك شيئا بالقوة الجسمانية الغائبة عنا بالاتصال حتى يلزم امكان
ان يبصر شخص ويسمع بباصرة الغير وسامعته بل اللازم منه هو
امكان ان ندرك شيئا ارتسم في قوة جسمانية غائبة بالاتصال كالقوة
الحالة في الاجرام السماوية وهذا غير ظاهر البطلان وقد يقال الذي
يدل على وجود هذه القوة ان القول غير الحفظ ولهذا يوجد
احدهما بدون الاخر كما في الماء فانه يقبل ولا يحفظ والقوة الواحدة
لا يصدر عنها الافعال واحد فيستحيل ان يكون القوة الواحدة
قابلة وحافضة معا فالقابلة وهي الحس المشترك غير الحافظة
وهي الخيال وفيه نظر لان الحفظ بالقبول ومشروط به ضرورة
فقد اجتمعا في قوة واحدة يسمونها بالخيال على ان القبول والادراك
من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع الحفظ والقبول في شيء
واحد لا يقدح في قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
(واما الوهم فهو قوة مرتبة في) الدماغ كله لكن
الاخص بها هو آخر (التجوير الاوسط من الدماغ يدرك المعاني)
هي ما لا يدرك بالحواس الفلاهرة (الجزئية الموجودة في الحسوسات
كالقوة الحاكمة في الشهادة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف

عليه واما الحافظة فهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخير من الدماغ يحفظ ما يدركه اتقوة الوهمية من المعاني الجزئية الغير المحسوسة (المعينة) الموجودة في المحسوسات وهى الخزانة القوة الوهمية واما المتصرفه فهي قوة مرتبة في البطن (اى التجويف) الاوسط من الدماغ (وسلطانها في الجزء الاول من ذلك التجويف) من شأنها تركيب بعض ما في الخيال (او الحافظ من الصورة والمعاني مع بعض) وتفصيل بعضه عن بعض) وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاتها بضم بعضها الى بعض او فصله عنه سميت مفكرة و اذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا سميت تخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسات مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كما لمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هى سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها بل لها سلطنة على مدركات العاقلة فتنازعها وتحكم عليها بخلاف احكامها (واما القوة المحركة فينقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة (وتسمى قوة سوقية) فهي القوة التى اذا ارتسم في الخيال صورة مطلوبة او مهربوبة عنها حلت (اى تلك القوة) الفاعلة على التحريك (اى على تحريك الاعضاء) وهى (اى الباعثة) ان حلت الفاعلة على تحريك تطالب به الاشياء المتخيلة) سواء كانت (ضارة في نفس الامر او نافعة طالبا لحصول اللذة يسمى قوة شهوانية) لان حلتها على هذا تابع للشوق الى تحصيل الملائم المسمى شهوة (وان حلت) الباعثة (الفاعلة على تحريك يدفع به الشئ المتخيل) سواء كان (ضارا في نفس الامر او نافعا طالبا للغلبة يسمى قوة غضبية) لا يتساء الخيل على الشوق الى دفع المنافر المسمى غضبا (واما الفاعلة فهي التى تعد العضلات) بقبضها وبسطها وتشليحها وارتخائها (على التحريك فصل في الانسان وهو مختص بالنفس الناطقة وهى كال اول الجسم طيبى الى من جهة ما تدرك الامور الكلية والجزئيات) المجردة (وتعمل الافعال الفكرية) والحدسية (فلها) باعتبار ما يخصها من الآثار

(قوة عاقلة تدرك بها التصورات والتصديقات) اى الامور التصويرية والتصديقية وتسمى تلك القوة العقل النظرى والقوة النظرية (وقوة عاملة يتحرك بها بدن الانسان الى الافعال الجزئية بالفكر والروية اوبالحدس على مقتضى آراء) واعتقادات (تخصها) اى تلك الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملى والقوة العملية (والنفس) باعتبار القوة العاقلة (لها مراتب اربع المرتبة الاولى ان تكون خالية عن جميع المعقولات بل هى مستعدة لها) اى التى يكون تعلقلها بالانطباع فان النفس لا يخ عن العلم الحضورى بنفسها (وهى) اى هذه المرتبة (العقل الهولانى) واكثر اطلاقه على النفس فى هذه المرتبة وكذا الحال فى سائر المراتب (والمرتبة الثانية ان يحصل لها المعقولات البدئية) بسبب احساس الجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات فان النفس اذا احسست بجزيئات كثيرة وارتمت صورها فى آلتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت الى ان تفيض عليها من المبدأ صور كلية واحكام فيما بينها بالضرورة (وتستعد) استعدادا قريبا (لان تنتقل من البدئيات الى النظريات) بالفكر اوالحدس (وهى العقل بالملكة) قيل لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات وفيه نظراذ ليس فى هذه المرتبة الا استعداد الانتقال والمراد بالملكة ما يقابل الحال اى الكيفية الراسخة لان استعداد الانتقال الى النظريات راسخ فى هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كاسمى العقل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة الى الفعل جدا (والمرتبة الثالثة ان يحصل لها المعقولات النظرية لكن لا تظا لعها بالفعل بل صارت محزونة) عندها بحيث يستخضرها متى شئت بلا حاجة الى كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظت النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى تحصل لها ملكة تقوى بها على ذلك الاستحضار (وهى العقل بالفعل) وقال صاحب المحاكات عندى انه لا اعتبار بملكة الاستحضار فى العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار فى الجملة كافية فيه فانه اذا احضرت

المعقولات مرة مثلا وذهلت عنها فهي قادرة على استحضارها فهذه المرتبة لولم يكن عقلا بالفعل لم ينحصر مراتب القوة النظرية في الاربعة فلا بد من الاختصار على الاقتدار على الاستحضار () والمرتبة الرابعة ان تطالع المعقولات المكتسبة وهي العقل المطلق () اعتبرها اكثرهم بالقياس الى كل معقول بانفراده ولا شبهة في وقوعها في هذه النشأة وقد يعتبر بالقياس الى جميع المعقولات معا والظ انه ح انما تكون في دار القرار ومنهم من جوزها في هذه النشأة لنفوس كاملة لا يشغلها شأن عن شأن فانهم مع كونهم في جلايب من ابدانهم قد انخرطوا في تلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما واعلم ان العقل بالفعل متأخر في الحدوث عما سماه المص عقلا مطلقا لان المدرك مالم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التأخر في الحدوث فيحبطه مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فيحبطه مرتبة ثالثة () ويسمى معقولانها عقلا مستفادا () لا يخفى على من احاط بكتب الفن ان ما ذكره خلاف اصطلاح القوم فانهم لا يطلقون العقل المستفاد الا على النفس في المرتبة الرابعة او نفس تلك المرتبة () ثم العقل بالملكة ان كان في الغاية بان يكون حصول كل نظري بالحس () من غير حاجة الى فكر () يسمى قوة قدسية واعلم ان القوة العاقلة () اراد بها النفس الناطقة فانها كما يطلق على مبدأ العقل للنفس تطلق على نفسها ايضا () مجردة عن المادة لانها لو كانت مادية لكانت ذات وضع فاما ان لا تنقسم او تنقسم لاسبيل الى الاول لان كل ماله وضع () من الجواهر () فهو منقسم على ماص () في نفي الجزء () ولا سبيل الى الثاني لان معقولانها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها () ان اراد بالبسيط مالا جزئه اصلا لا بالفعل ولا بالقوة فلا يلزم قوله كل مركب انما يتركب من البسائط وان اراد به مالا جزئه بالفعل فاللازم وهو الانقسام بالقوة غير مناف لالبسائط () لان الحال في احد جزئيهما غير الحال في الجزء الآخر () انما يتم هذا اذا كان الحلول سرانيا

وهو فيما نحن بصددده ثم (وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب من البساطط) ضرورة امتناع تركب الشئ من اجزاء غير متناهية (فيلزم انقسام تلك البساطة هف ونقول ايضا ان التعقل) اى تعقل النفس المجردة (ليس بالالة الجسمانية والا يعرض لها الكلال) لضعف البدن كما يعرض لمبادئ الاحساسات والحركات (وليس كذلك لان البدن بعد الاربعين يأخذ في النقصان مع ان القوة العاقلة) اى مابه تعقل النفس (هناك تشرع في الكمال) واما الخرافة الطارئة في اواخر الشيخوخة فليس لضعف القوة العاقلة بل لاستغراق النفس في تدبير البدن المشرف تركيبه الى الانحلال وذلك الاستغراق يعوق عن تعقلاتها وقد يقال يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان مازى من ازدياد التقل بسبب اجتماع علوا كثيرة عند النفس وبسبب القمن والاعتیاد فان المدمنين على فعل من المشايخ يقدررون على ما لا يقدر على مثله الشباب الاقوياء وفي آخر سن الشيخوخة يستولى الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للقرن والاعتیاد اثر يمتد به فيعرض الخرافة (وايضا) يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة وبذلك يقوى القوة العاقلة (ونقول ايضا ان النفوس الناطقة حادثة مع حدوث الابدان) كما ذهب اليه ارسطو خلافاً لافلاطون فانه قائل بقدمها (لانها لو كانت موجودة قبل البدن) وهى مختلفة متعددة (فالاختلاف بينهما اما ان يكون بالماهية اولوازمها او بعارضها المفارقة لاجاز ان يكون بالماهية ولوازمها لانها مشتركة بينهما) استدلوا على اشتراكها في الماهية لشمول حد واحد لها وفيه نظر لانا لانم ان ماعرفوا النفس به حد لها وان سلم فلم لا يجوز ان يكون حد القدر المشترك بين النفوس وهى مختلفة بالحقيقة (ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز ولا جاز ان يكون بالعوارض المفارقة لان العوارض انما تلحق الشئ بسبب القوابل) اى العوارض المفارقة للشئ لا تفيض من المبدأ القياض عليه الاقبال ذلك الشئ واختلاف استعداداته (لان الماهية لا تستحق

العوارض لذاتها والا لكان العارض لازما والقابل للنفس وعوارضها
 انما هو البدن ففي لم يكن الابدان موجودة) لم تكن النفوس موجودة
 على التعدد والاختلاف فتكون حادثة مع الابدان ضرورة * هذه
 الحجة مبنية على بطلان التناسخ اذ على تقدير صحته يجوز اختلافها
 قبل الابدان المتعلقة هي بها بالعوارض المفارقة الحاصلة بابدان
 اخر سابقة لا الى نهاية (القسم الثالث في الالهيات) اى فى مباحث
 الحكمة الالهية بالمعنى الاعم وهو مرتب على ثمانية فنون لان مالا يفتقر
 الى المادة اما ان يكون مقارنا لها وهو الامور العامة او لا والشانى
 اما يمكن او واجب (الفن الاول فى تقاسيم الوجود) قيل اراد بها الامور
 العامة لكونها امورا تنقسم الماهية اليها بحسب الوجود والمراد
 بالامور العامة مالا يختص بقسم من اقسام الموجودات التى هى
 الواجب والجوهر والعرض وقيل هى مايشتمل جميع الموجودات
 او اكثرها وقيل هى الشاملة لجميع الموجودات على الاطلاق او على
 سبيل التقابل بان يكون هو مع مايقابله شاملا وما كان هذا التعريف
 شاملا لجميع المفاهيم فان الاحوال المختصة لكل واحد من الجوهر
 والعرض ايضا مع مايقابله يكون شاملا لجميع الموجودات زاد بعضهم
 قيذا آخر وهو ان يتعلق بكل واحد من المتقابلين غرض على (وهو
 مرتب على سبعة فصول فصل فى الكلى والجزئى اما الكلى فليس
 واحدا بالعدد) مشتركا بين كثيرين (فى الخارج والا لكان الشئ
 الواحد بعينه موصوفا بالاعراض المتضادة فى حالة واحدة مثل كونه
 ابيض واسود هف) ومنهم من زعم ان اجتماع المتقابلين انما يمتنع
 فى الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية
 والجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة فى الخارج ومشاركة
 بين افرادها وهى فى كل فرد منها معروضة لتتخصص بهمين وليس
 المشترك بين تلك الافراد بمجوع المعروض والعارض معا يلزم اشتراك
 شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده
 والاستحالة فيه ورد عليه بان كل موجود فى الخارج هو بحيث اذا نظر

اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهية فاوكان الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج اكان مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور ككونها موجودة في الخارج ومشاركة بين افرادها (بل هو معنى معقول في النفس مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج على معنى ان ما في النفس لو وجد في اى شخص من الاشخاص الخارجية اكان ذلك الشخص نفسه من غير تفاوت اصلا) يعنى لو وجد متشخصا بشخص زيد كان عين زيد ولو وجد متشخصا بشخص عمرو كان عينه وهكذا الحال بالنسبة الى سائر افرادها وهذا انما يتأتى على مذهب من قال ان الحاصل في النفس هو ماهيات الاشياء واما من قال ان الحاصل فيها صورها واشباحها المخالفة لها بالحقائق فالكلى عنده هو الماهيات المعلومة بها (واما الجزئى فاما يتعين بتشخصاته الزائدة على الطبيعة الكلية) كالوضع والابن وغيرهما افول ظاهر هذا الحكم غير صحيح على اطلاقه اذ الجزئى قد يتعين بنفسه كالواجب تعالى وقد يتعين بالطبيعة الكلية وح يكون منحصرة فيه وقد نقل صاحب المحاكمات عن بعض الفضلاء اننا نقل العوارض المشخصة فانها ان كانت عقلية لم تشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج ومن البين عند العقل ان تشخص العرض الخارجى بل وجوده موقوف على وجود المروض وتشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض بل الحق ان الشخص هو المبدأ الفاعل فان التشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما تكون بذاتها وهو واجب الوجود وربما تكون هذه الهوية بالغير وهو الذى يحصل هذه الهوية ولا يعنى بالشخص الا هذا (لان كل كلى فان نفس تصوره غير مانع من الشركة) بين كثيرين بان يقال لكل واحد منها انه هو (والشخص من حيث هو هو مانع من الشركة فالتشخص زائد على الطبيعة الكلية) اقول المناسب ان يقال فالتشخص زائد ليحقق التقريب ويمكن ان يتكلف ويقال المراد بالتشخص فيما سبق هو التشخص باعتبار انه يحمل الشخص شخصا كما يطلق النوع على الفصل

باعتبار انه يجعل النوع نوعا ويكون ح جميع الشخص باعتراف
افراد الجزئي (فصل في الواحد والكثير اما الواحد فيقال على
ما لا ينقسم من الجهة التي يقال له انه واحد) المناسب ان يقال
ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم (وهو قد لا يكون واحدا بالشخص)
ولا محالة يكون امورا متكررة لها جهة واحدة فهي اما مقومة
لتلك الامور او عارضة لها اى خارجة عنها محمولة عليها او لا مقومة
ولا عارضة (و) الاول (قد يكون بالجنس كالانسان والفرس المتحدين
بالحيوان وقد يكون بالفصل او بالنوع كزبد وعمر المتحدين بالناطق)
والانسان (و) الثاني (قد يكون بالمحمول) ان كانت جهة الوحدة
محمولا بالطبع على تلك الامور (كالقطن والثلج) المحمول عليهما
الابيض (وقد يكون بالموضوع) ان كانت جهة الوحدة موضوعا بالطبع
لها (كالناب والفاحك) المحمولين على الانسان العارض لهما
خروج عنهما وامكان حمله عليهما والثالث كنسبة النفس الى البدن
ونسبة الملك الى المدينة فان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه تتمكن
من تدبيره والنصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق
خاص بمدينة وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها
من المداين فهذان التعلقان نسبتان متحدتان في التدبير الذي ليس
مقوما ولا عارضا بشئ منهما بل هو عارض للنفس والملك (وقد يكون
واحدا بالعدد) كزبد اى بالشخص (وهو قد يكون غير حقيقي)
اى قابل للقسم (فح قد يكون بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة
الى اجزاء متشابهة في الحقيقة كالماء) وقد يقال الواحد بالاتصال
المقدارين يتلاقيان عند حد مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزواية
وقد يقال ايضا الجسمين يازم من حركة كل منهما حركة الاخر (وقد يكون
بالتركيب وهو الذي كان فيه كثرة بالفعل كالبيت وقد يكون حقيقيا
وهو الذي لا ينقسم اصلا) كالنقطة والمفارق (واما الكثير فهو الذي
يقابل الواحد) اى ما ينقسم من حيث انه ينقسم (هداية) قيل لما كان
التقابل من عوارض اقسام الكثير فلا يبعد ان يتصوره المتعلم عند

المبحث عن الكثير فيحصل له حبرة واشتباه في ماهيته فإذا اورد هداية في بيان حقيقة التقابل واقسامه دفعا لذلك الاشتباه اقول الاقرب ان يقال لما ذكر المص ان الكثير يقابل الواحد لا بعد ان يحصل للتعلم حيرة في ان مفهوم التقابل ماذا فاورد هذه الهداية لتحقيقه وتوضيحه (الانسان) قيل اى العرضان فان التقابل انما يعتبر في الاعراض دون الجواهر فكأنه ذهل من ان بعضهم قد اعتبر التضاد في الصور النوعية ايضا (قد يتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان في شئ واحد في زمان واحد) اى لا يمكن اجتماعهما في شئ واحد اراد به الموضوع او المحل على اختلاف القولين في تضاد الصور النوعية وعدمه ولا يفهم مما سياتى من اخذ الموضوع في تعريف المتقابلين بالعدم والملكية ان المراد هو الاول لجواز ان يكون ذلك اشارة الى ان ذينك المتقابلين لا يعتبر ان الا بالنسبة اليه (من جهة واحدة) قيل هذا لادخال المتضايفين كالبوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين ونوتش فيه بان الابوة والبنوة المذكورتين ليستا متضايفين لان تعقل احدهما ليس بالقياس الى تعقل الاخرى واجيب عنه بان مطلق الابوة والبنوة متضايفان مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة من جهتين ضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد والاحتراز انما هو عن خروج المطلقين للمقيد حتى يوجه ما ذكره (واقسامه اربعة) قالوا لانهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما متضايفان اولا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فالما ان يعتبر في العدمى محل قابل للوجودى فهما العدم والملكية اولا فهما السلب والايجاب واورد عليه اما اولا فلجواز ان يكونا عدميين كالعمى واللاعمى وقد يجاب ان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان وفيه نظر لجواز ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر كالعمى وعدم العمى وايضا

يجوز ان لا يكون بين المفهومين الـذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القياس بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة يجوز ان لا يصدق العدمان على شئ كعدم الحول عما من شأنه ان يكون احول وعدم قابلية البصر واما ثانيا فبان وجود المزموم يحل يقابل انتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وليس داخلا في العدم والملكية ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيها ان يكون العدمى عدما للوجودى (احدهما الضدان) المشهوريان (وهما الموجودان) المناسب لوجه الحصر ان يقال الوجوديان والمراد بالوجودى ههنا مالا يكون السلب جزء من مفهومه وهو اعم من الموجود (غير المتضايقين كالسواد والياض) وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد ويسميان بالحقيقين (وثانيهما المتضايقان وهما موجودان) بل وجوديان (يتعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر كالأبوة والبنوة وثالثها المتقابلان بالعدم والملكية وهما امر ان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا) اى عدم ذلك الوجودى (لكن لامطلقا بل يعتبر فيهما موضوع قابل لذلك الموجود) بل الوجودى (كالبصر والعنى والعلم والجهل) فان اعتبر قبوله له بحسب شخصه فى وقت اتصافه بالامر العدمى فهو العدم والملكية المشهوران كما لكو سجية فانها عدم الحية عما من شأنه فى ذلك الوقت ان يكون ملتجيا فان الصبى لا يقال له كوسج وان اعتبر قبوله له بحسب شخصه اعم من ذلك بان لا يقيد بذلك الوقت كعدم الحية عن الطفل او يعتبر قبوله بحسب نوعه كالعنى للأكمة او جنسه القريب كالعنى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجسم الذى هو فوق الجراد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكية الحقيقيان (ورابعها المتقابلان بالسلب والايجاب كالفرسية واللافرسية وذلك فى الضمير لافى الوجود العينى) اى هما امران عقابان واردان على النسبة التى هى عقلية ايضا ولا وجود لهما فى الخارج اصلا هذا وقال

(الشيخ)

الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يهتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فركبة كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد سخ وقال ايضا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره (فصل في المتقدم والمتأخر المتقدم يقال على خمسة اشياء احدها المتقدم بالزمان وهو ظاهر والثاني المتقدم بالطبع وهو الذى لا يمكن ان يوجد الآخر) بكسر الخاء بمعنى المتأخر (الا وهو موجود معه) اوقبله ليشمل العلة المعدة (وقد يمكن ان يوجد وليس الآخر) اى المتأخر (بوجود) قيل ينبغي ان يزداد في تفسيره قيد كونه غير مؤثر في التأخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية اقول فيه نظر لانه ان اراد غير المؤثر المستجمع بشرائط التأثير وارتفاع موانعه فلا حاجة اليه لان قوله وقد يمكن ان يوجد وليس الآخر بوجود معنى عنه وان اراد كونه غير مؤثر في الجملة فحضر لان الفاعل الغير المستقل مقدم بالطبع على المعلوم عندهم فاذا زيد هذا القيد لم يكن التعريف جامعا (كتقدم الواحد على الاثنين والثالث المتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر رضي الله عنهما والرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدأ محدود كرتبة الصوف في المسجد منسوبة المحراب) وكتركب الاجناس والانواع الاضافية على سبيل التصاعد والتنازل (والخامس المتقدم بالعلية) وهو الفاعل المستقل بالتأثير المستجمع بشرائطه وارتفاعه وعند صاحب المحاكات انه الفاعل مطلقا سواء كان مستقلا بالتأثير او لا واعلم ان التقدم بالعلية والتقدم بالطبع مشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك تقدم بالطبع ومختص بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملها في قاطبي غورياس الشفاء كذلك (كتقدم حركة اليد على حركة القلم وان كانتا معا في الزمان) فان العقل يحكم بانه تحرك اليد فتحرك القلم لا بالعكس والحصص في الاقسام الخمسة استقرأى فقد يقال للضبط المتقدم ان احتاج

اليه المتأخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع
وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما في الوجود
فالتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فالتقدم بالرتبة
والا فبالشرف (واما المتأخر فيقال على ما يقابل المتقدم) فيتعدد اقسامه
بحسب اقسام المتقدم (فعلى في القديم والحادث القديم بالذات
هو الذي لا يكون وجوده من غيره) وهو مختصر بالحق سبحانه
وتعالى (والقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمانه) كالفلان (والحادث
بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره) كالممكنات (والحادث
بالزمان هو الذي يكون لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه
موجودا ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت آخر صار هو فيه موجودا)
كالمركبات العنصرية فالتقديم بالذات اخص مطلقا من القديم بالزمان
وهو اعم من وجه من الحادث بالذات وهو اعم مطلقا من الحادث بالزمان
والبواقي مباحنة (وكل حادث زمني فهو مسبوق بمادة) اى ما يكون
موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولى ان كانت صورة او متعلقة
ان كان نفسا (ومدة) والثاني ظاهر من تصور مفهومه والاول
(لان امكان وجوده سابق على وجوده والا لما كان قبله بمكان)
بل متمنا لذاته لا امتناع كون المعدوم واجبا لذاته ثم صار ممكنا في وقت
وجوده (فيلزم انقلاب الشئ من الامتناع الذاتي الى الامكان
الذاتي هف وذلك الامكان امر وجودي) اى موجود (اذلا فرق
بين قولنا امكانه مني وبين قولنا لا امكان له فاوكان الامكان عدميا
لم يكن الممكن ممكنا هف) فيه نظر لان ما ذكره جار في الامتناع والعدم
بان يقال لو كانا عدميين لم يكن الممتنع متمنا ولا المعدوم معدوما
اذلا فرق بين قولنا امتناعه لا ولا امتناع له وعدمه لا ولا عدم له والحل
ان يقال قوله امكانه لامعناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان
وقوله لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما ان فرقا بين
اتصاف الشئ بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرقا
بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها وقد يقال

معنى قولنا امكانه لا هو ان امكانه صفة سلبية والصفة السلبية
انما يتحقق بتحقق موصوفها والموصوف ههنا وهو الحادث معدوم
فيلزم ان يكون امكان الحادث قبل وجوده معدوما وهو معنى قولنا
لا امكان للحادث قبل وجوده والقارق لم يتفطن بمعنى الكلام حيث
جمله على دعوى عدم الفرق بين القولين بحسب المفهوم وليس
كذلك بل المراد ان ككون الامكان صفة سلبية يستلزم عدم
تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث وبين المعنيين بون
بعيد اقول فيه بحث لان قولنا امكانه لا غير مستلزم لقولنا لا امكان له
بمعنى انه لا يتصف بالامكان فان العدم والامتناع عديميان مع ان المعدوم
والمتنوع متصفان بهما وهذا هو المعنى المفيد في هذا المقام لا بمعنى ان امكانه
قبل وجوده معدوم (والامكان لا يكون قائما بنفسه لان امكان الوجود
انما هو بالاضافة الى ما هو امكان الوجود له) اى الامكان اضافة
بين الوجود وذات الممكن (فلا يكون قائما بنفسه فيكون قائما
بحمل) موجود ليس هو نفس ذلك الحادث وهو ظ ولا امر منفصلا
عنه اذ لا معنى لقيام امكان الشئ بالامر المنفصل عنه فيكون متعلقا به
(وهو المادة) وما يتوهم من ان امكان الشئ هو اقتدار الفاعل
عليه فيكون قائما به فاسد لان الاقتدار وعدمه يدلان بالامكان وعدمه
فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع وههنا بحث لانا
لائم ان المتعلق بالحادث منحصرا في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون
امكان الحادث قائما بشئ له تعلق بالحادث ورآه تعلق الحلول او التدبير
والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهر
غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يبق دليل على امتناع ذلك
او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها
القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول
والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول
الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ماسيجي
من ان العقول جميع كالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب

كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة ﴿ فصل في القوة والفعل القوة هي الشئ الذي هو مبدأ التغير في آخر ﴾ سواء كان جوهرًا او عرضًا وسواء كان فاعلاً او غيره ﴿ من حيث هو آخر ﴾ هذا للتنبيه على ان الآخر المتغير لا يجب ان يكون مغايرًا بالذات بل قد يكون مغايرًا بالاعتبار كما في معالجة الانسان نفسه الناطقة في الامراض النفسانية فان التغير ههنا اعتباري وانما اعتبرنا الامراض النفسانية ليكون المعالج والمعالج متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار واما في الامراض البدنية فالمعالج هو النفس الناطقة والمعالج هو البدن وهما متغايران بالذات واعلم ان القوة قد تطلق على امكان الحصول مع عدمه وهذا المعنى يقابل الفعل بمعنى الحصول فلما سب ان يقتصر على ذكر القوة في عنوان الفصل او ذكر هذا المعنى والبحث عنه ﴿ وكل ما يصدر عن الاجسام ﴾ في العادة المستمرة المحسوسة من الاثار والافعال كالاختصاص باين وكيف وحركة وسكون ﴿ فهي صادرة عن قوة موجودة فيه لان ذلك اما ان يكون لكونه جسمًا اولًا مور اتفاقية اول قوة موجودة فيه والاول بطل والا لاشتكت الاجسام فيه والثاني ايضا بطل والا لما كان ذلك مستمرًا لان الامور الاتفاقية لا يكون دائمة ولا اكثرية فكذا اثارها ﴾ اقول ههنا بحث لانه ان اراد بالامور الاتفاقية مطلق الامور الخارجية فهذه المقدمة ممنوعة وان اراد بها ما لا يكون دائمة ولا اكثرية كما يفهم من كلام بعضهم حيث قال لتوجيه هذا المقام لان الامور الاتفاقية هي التي لا يكون دائمة ولا اكثرية فالحصر ثم ولعل هذا القائل اخذ ذلك مما ذكره من ان تأدى السبب الى المسبب اما ان يكون دائمًا او اكثر يا او مساويًا او اقل يا فالسبب الذي يتأدى الى المسبب على احد الوجهين الاولين يسمى سببًا ذاتيًا وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية فالسبب الذي يتأدى الى المسبب على احد الوجهين الاخيرين يسمى سببًا اتفاقيًا وذلك المسبب يسمى غاية اتفاقية ﴿ فاذن هو عن قوة موجودة فيه وهو الماطل فصل في العلة والمعامل العلة تقال لكل ماله وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره ﴾

ظاهر هذا التعريف لا يصادق الا على العلة الفاعلية ولذلك عرّفها بعيد هذا بالتي يكون منها وجود المعلول وغاية توجيّهه ان يقال المراد ان يكون او وجود غيره حاجة الى وجوده في الجملة ومع هذا لا ينطبق على العلة الغائية وعدم المانع وقد يقال عدم المانع كما شُف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كما شُف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كما شُف عن وجود مسافة يمكن تحريك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فيسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى انه تكلف بل الحق ان مدخلية الشيء في وجود آخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفسا على والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كما لمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه كما لمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد اولاً ثم يعدم فالمناسب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في تحقّقه (وهي اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية اما العلة المادية فهي التي تكون من المعلول ولكن لا يجب بها ان يكون المعلول موجودا بالفعل كالطين للكون واما العلة الصورية فهي التي تكون جزء من المعلول ولكن يجب بها ان يكون المعلول موجودا بالفعل كالصورة للكون) وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يخص الاجسام من المادة والصورة الجوهرين بل ما يهمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي توجد بها امر بالفعل او بالقوة وهاتان علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيخصان باسم علة الماهية تميزا لها عن الباقيين المشاركين اياهما في علة الوجود (واما العلة الفاعلية فهي التي تكون منها وجود المعلول كالفسا على للكون واما الغائية فهي التي تكون لاجلها وجود المعلول كالغرض المط من الكوز) وهي انما يكون علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي

معاولة معاواها لتبها عايد وتأخرها عنه في الوجود فلها علاقة العلية
 والمعاولية بالقياس الى شئ واحد اكن بحسب وجودها الذهني
 والخارجي وهاتان العاتان يخصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما
 دون الماهية والخصر المذكور منقوض بالشرط والمعد وعدم المانع
 وقد يقال ان المقسم هو علة الشئ بلا واسطة والمعدود من اقسامه
 هو العلة المادية بمعنى القابل بالفعل والعلية الفاعلية بمعنى الفاعل
 المستقل بالتأثير والمعاول يحتاج الى القابل والفاعل المذكورين
 اولاً ولا يحتاج الى ما ذكر الاثنا وبواسطة احتياجهما اليه وفيه بحث
 لانه لا يتناول المقسم للعلية الفاعلية اذ لا يحتاج المعول اليها الابواسطة
 انها مؤثرة في مؤثرية الفاعل (ثم العلة الفاعلية متى كانت بسيطة) اي كانت
 واحدة في نفسها ولم يكن لها صفة ولم يكن لها مشروط باصر
 (استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما يصدر عنه اثر ان فهو
 مركب لان كون الشئ بحيث يصدر عنه هذا) الاثر (غير كونه بحيث
 يصدر عنه ذلك) الاثر لا مكان تعقل كل منهما بدون الاخر (فمجموع
 هذين المفهومين اواحد هما ان كان داخلاً في ذات المصدر لزم التركيب
 في ذاته هنف وان كانا خارجيين كان مصدرا لهما اي المفهومين)
 اذ لو كانا مستنديين الى غيره لم يكن هو وحده مصدرا للآخرين والمقدر
 خلافة (فكونه مصدرا لهذا) المفهوم (غير كونه مصدرا لذلك)
 المفهوم وينقل الكلام اليهما (فيتمتعي لا محالة الى ما يوجب
 التركيب والكثرة في الذات) لامتناع التسلسل وقد يقرر الدليل بطريق
 البسط فيقال ان كان كل من مفهومي مصدرية هذا ومصدرية ذلك
 نفس الواحد الحقيقي كان للامر البسيط ماهيتان مختلفتان وان كان
 داخلاً فيه اودخل احدهما وكان الاخر عينا لزم التركيب وان خرجا
 معا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل
 احدهما وخرج الاخر لزم التركيب والتسلسل معا والاقسام ستة والكل
 مح وهما بحث اما اولاً فلانه لو تم ما ذكره لزم ان لا يصدر عن الواحد
 الحقيقي شئ اذ لو صدر عنه شئ لكان مصدرية ذلك الشئ

امرا مغايرا له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما ان يكون داخلا
 فيلزم تركيبه او خارجا عنه معلولا له لما مر ونقل الكلام الى
 مصدر يتها او نقول لكان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك
 الصادر عن الواحد والثاني مصدر يتها لذلك الشيء لاشيئا واحدا
 وهو مناسف لما ادعيتهم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة واما ثانيا
 فلان المصدرية امر اعتباري فيستغنى عن المصدر وقد يقال
 لا بد ان يكون للعللة خصوصية مع المعلول لا يكون لها تلك الخصوصية
 مع غيره اذ لو لاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضاؤها
 لما عداها فلا يتصور ح صدوره عنها فاذا لم يكن مع العلة الموجودة
 امور متعددة لا داخلية فيها ولا خارجة عنها بل كانت ذاتا بسيطا
 لا كثرة فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما يكون
 بحسب الذات فاذا فرض لها معلول كان للعللة بحسب ذاتها
 خصوصية ~~لها~~ ليست مع غيره اصلا فلا يمكن ان يكون لها
 معلول آخر والا لزم ان يكون لها خصوصية بحسب ذاتها مع
 الثاني فلا يكون لها مع شيء من المعلولين خصوصية ليست لها
 مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما وفيه بحث لجواز ان يكون لذات
 واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة لا يكون
 تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك
 الامور باسرها لا بعضها دون بعض (ونقول ايضا ان المعلول يجب
 وجوده عند وجود علته التامة اعني عند تحقق جملة الامور المعتبرة
 في تحققه) قيل هذا التفسير غير جامع فان المبدأ الاول علة تامة بالنسبة
 الى معلوله الاول ولا يتناول هذا التفسير اذ لا يصدق عليه انه جملة
 الامور والتفسير الجامع انها علة لا يتوقف المعاول على ما هو الخارج
 عنها وفيه نظر اذ لا بد من اعتبار امكان المعاول فالتركيب لازم
 وقد يجاب بان علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر
 متصفا بالامكان لم يطالب له علة فالامكان مأخوذ في جانب المعاول
 فانا نجد شيئا يمكننا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه

مع القساعل مرة اخرى ورد هذا بان كلا من الجزء الصورى والمادى
مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان
جزأ من العلة التامة مع كونه صفة للمعاول ومعتبرا لم يلزم محذور
وايضا لما كان الامكان من شرائط التأثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط
امر في تأثيره واعلم ان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التى هى
عينه يكون جزءا من العلة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل
بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها بالمعنى المذكور غير صحيح
(لانه لو لم يكن واجب الوجود ح فاما ان يكون متمتع الوجود وهو
مح والما وجد او يكون يمكن الوجود) فنفرض وجوده معها
في زمان وعدمه معها في زمان آخر (فيحتاج) في زمان الوجود
(الى مرجع يخرج من القوة الى الفعل) اذ الترجيع الحاصل من العلة
التامة مشترك بين زمانين (فلا يكون جملة الامور المعتبرة في وجوده
حاصلة وقد فرضناها حاصلة هف فبان ان المعلول يجب وجوده
عند تحقق علته التامة فيكون واجبا بالغير وممكنا بالذات لانا لو اعتبرنا
ماهية من حيث هى لا يجب لها الوجود ولا العدم) ولا معنى
للممكن بالذات الا هذا (هداية) لازالة ما سبق الى اوهام العوام
من ان تأثير العلة فى شئ ينشأ فى وجوده (كون الشئ موجودا لينا فى
تأثير العلة الفاعلية فيه لان الشئ اذا كان معدوما ثم يوجد فاما
ان يوصف العلة بكونها مقيدة لوجوده حالة العدم او حالة الوجود
اوفى الحالتين جميعا لاجاز ان يفيد وجوده حالة العدم اوفى الحالتين
جميعا والالزم اجتماع الوجود والعدم هف فاذن تقييد وجوده
حالة الوجود المفاد) فلا يلزم تحصيل الحاصل (فكون الشئ
موجودا لينا فى كونه معلولا) قال بعضهم من الاو هام العامة ان المعاول
بعد ما وجد من علته لا يحتاج فى بقاءه اليها حتى لا يلزم من فناء
علته الموجدة له فناءه بل يبقى موجودا بعد فناء العلة ولذلك
تراهم لا يتحاشون عن القول بانه لو جاز العدم على البارى لما ضر عدمه
وجود العالم وسبب توهيمهم هذا ما يشاهدونه من بقاء البناء بعد زوال

وجود البناء فالمص اورد هذه الهداية لازالة هذا التوهم اذ لو بقي
المعلول بعد فناء العلة لم يكن العلة مؤثرة فيه حالة وجوده وهو خلاف
ما ثبت بالحجة من ان العلة مؤثرة في المعلوم في آن وجوده هف اقول
فيه بحث اذ الثابت ههنا بالدليل ان العلة مؤثرة في المعلول في آن
وجوده لانها مؤثرة فيه حالة وجوده مطلقا ولا منافات بينه وبين
بقاء المعلول بعد فناء العلة فلا يزيل هذه الهداية الوهم المذكور
والذي يزيله هو ما ذكره من ان علة افتقار الممكن الى المؤثر هو الامكان
(فصل في الجوهر والعرض كل موجود فاما ان يكون مختصا بشئ
ساريا فيه اولا يكون فاذا كان الواقع هو القسم الاول يسمى السارى
حالا والمسرى فيه محالا) قد مر الكلام فيه فتذكر (ولا بد ان يكون
لاحدهما حاجة الى صاحبه) بوجه من الوجوه (والالامتنع ذلك
الحلول) بالضرورة (فلا يخفى اما ان يكون المحل محتاجا الى الحال
فيسمى المحل هيولى والحال صورة او بالعكس فيسمى المحل موصوفا
والحال عرضا) والمناسب ان يقال الافتقار اما ان يكون من الطرفين
وهما الهيولى والصورة او من طرف الحال فقط وهو العرض ومحل
موضوع وذلك لان الحال مقتدر الى المحل قطعا (واذا ثبت هذا
فنقول الجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان) اي اتصفت
بالوجود الخارجى (كانت لافى موضوع) وظاهر ان هذا المعنى
انما يصدق على ماهية يزيد وجودها عايتها (وح يخرج منه واجب
الوجود اذ ليس له وراء الوجود ماهية) ويدخل فيه الصورة العاقبة
لجواهر فانها وان كانت حال كونها في الذهن في موضوع لكن
يصدق عايتها انها اذا وجدت في الخارج لم يكن وجودها في موضوع
وهذا على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن هو ما هيئات
الاشياء والاختلاف انما هو في الوجود وما يتبعه من الاحوال واما
من قال ان الحاصل في الذهن هو صور الاشياء واشباحها الخالفة لها
في الماهية المناسبة اياها مناسبة مخصوصة بها صار بعض تلك
الصور علما ببعض الاشياء دون بعض فلا يكون تلك الصور

الاعراضا موجودة بوجود خارجي قائم بالنفس كسائر الاعراض
القائمة بها (واما العرض فهو الموجود في الموضوع) فالصورة
العقلية للجوهر يكون جوهرها وعرضها معا على الاول من المذهبين
وقد التزمه صاحب حكمة العين والا نسب ان يقال هو الماهية التي اذا
وجدت في الخارج كانت في موضوع (ثم الجوهر ان كان محلا فهو
الهيولى) قيل هذا منقوض بالجسم فانه محل للاعراض مع انه ليس
بهيولى واجيب بان المراد ان كان محلا للجوهر آخر فهو الهيولى
وفيه بحث اذ النفس محل للصورة الجوهرية مع انها ليست بهيولى
(وان كان محلا فهو الصورة) الجسمية او الذوعية (وان لم يكن محلا
ولا محلا فان كان مركبا منهما فهو الجسم) الطبيعي (وان لم يكن
كذلك فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو
النفس) الانسانية والفلكية (والا فهو العقل) وانما قيد التعلق
بالتدبير والتصرف لان للعقل تعلقا بالجسم لكن على سبيل التأثير
فقط واما النفس فقد يكون مدبرة وقد يكون مؤثرة كما في الاصابة
بالعين (والجوهر ليس جنسا لهذه الاقسام الخمسة اذ لو كان جنسا
لها لكان ما يدخل تحته مركبا من جنس وفصل وليس كذلك لان
النفس ليست مركبة منهما لانها تعقل الماهية البسيطة الحادثة فيها
فلا تكون مركبة والا لزم بانقسامها انقسام الماهية البسيطة الحادثة فيها
هف) فيه نظر اذ لا يلزم من تركيب النفس في الذهن تركيبها في الخارج
(واما اقسام العرض فتسعة) بالاستقراء (الكم والكيف والابن
والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال اما الكم فهو
الذي يقبل المساوات واللامساوات لذاته) قيل هذا التعريف
دوري اذ المساوات هي الاتحاد في الكم والاولى ان يقال هو ما يقبل
القسمة لذاته اى يمكن ان يفرض فيه اجزاء وانما قالوا لذاته ليخرج الكم
بالعرض مثل محل الكم والحال فيه الى غير ذلك (وتنقسم الى منفصل)
وهو ما لا يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك والمراد بالحد المشترك
ما يكون سببه الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئى

الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للجزء الاخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة الى الاخر بل نسبتها اليهما على السوية وكالخط بالقياس الى حدى السطح والسطح الى حدى الجسم والآن الى حدى الزمان والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة بالنوع لماهى حدوده لان الحد المشتركة يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل منه لم ينقص شئ منه ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المنقسم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى الثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالقطة ليست جزءا من الخط بل هى عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط (كالعدد) ذكروا ان الكم المنفصل منحصر فيه فهذا التمثيل باعتبار انواعه (والى متصل) وهو ما بين اجزائه المفروضة حد مشترك (قار الذات وهو المقدار كالخط والسطح والثنى) اى الجسم التعلیمی (والى متصل غير قار الذات وهو الزمان) قيل ان وجد شئ من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وكلاهما محالان بالبداهة وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها ببعض في الخيال كان من قبيل القمار لاجتماع اجزائه هناك والجواب ان ذلك الامر المتصل الممتد في الخيال بحيث اذا لاحظ العقل وجوده في الخارج جزم بامتناع اجتماع اجزائه هناك وهو معنى كونه غير قار (واما كيف فهو هيئة في شئ لا يقتضى لذاته قسمة) خرج به الكم (ولانسبة) خرج به البواقي ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم

اقتضاء اللاقسمة احترازاً عنهما (وينقسم الى كيفيات محسوسة) باحدى الحواس الظاهرة (راسخة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر) ويسمى انفعاليات (وغير راسخة كحمرة النحل وصفرة الوجل) ويسمى انفعالات (والى كيفيات نفسانية) قيل اى مختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها يكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يعتنق ثبوت بعضها للمجردات من الواجب وغيره وفسرها بعضهم بالخنصة (بذوات الانفس مطلقا) وهى حالات (ان لم يكن راسخة) كالكتابة (فى ابتداء الخلقة وملكات) ان كانت راسخة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم وغير ذلك (والى كيفيات استعدادية) اى التى هى من جنس الاستعداد فانها مفسرة باستعداد شديد (نحو الدفع) والانفعال (كالصلابة) ويسمى قوة (او نحو الانفعال كاللين) ويسمى ضعف (والمشهور ان لها نوعا ثالثا وهو الاستعداد الشديد نحو القمل كالمصارعة وليس بشئ اذ المصارعة اذا يتم بثلاثة امور العلم بتلك الصناعة والقدرة عليها وهما من تلك الكيفيات النفسانية وكون الاعضاء بحيث يتعسر عطفها ونقلها وهو فى الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللا انفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر فى كل واحد من استعدادى اقبال للانفعال واللاانفعال الشدة والترجيح خرج عنهما اصل القبول الذى نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا قلنا معنى ككون الشئ قابلا للآخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الآخر وهذا امر اعتبارى اتصف به ذلك الشئ ثم انه قد يوجد فيه امور تتفاوت بها حال ذلك المقبول بالنسبة الى القابل قريبا وبعدا فتلك الامور هى السمات بالاستعداد فاصل القبول من باب الامكان الذاتى ومراتبه المقتضية بقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة فى الاستعدادات واعلم ان اكثرهم عدوا الصلابة واللين من كيفيات الملموسة والحق ماذهب اليه المص لما ذكر الامام من ان الجسم اللين هو الذى يتميز فيه فهناك امور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة فى سطحه

الثاني شكل التعقر المقارن بحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين وليس الاولان باين لانهما محسوسان بالبصر والابن ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصاب فيه امور اربعة الاول عدم الانتماز وهو عديم والثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات والثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المفتوح فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذلك الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها والرابع الاستعداد الشديدي نحو الانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية (والى كيفيات مختصة بالكميات) المتصلة والمنفصلة (كالمثلثية والمربعية) للسطح (والزوجية والفردية لاعداد واما الابن فهو حالة تحصل لشيء بسبب حصوله في المكان وامامتي فهو حالة تحصل لشيء بسبب حصوله في الزمان) او الآن (واما الاضافة فهي حالة نسبية متكررة كالأبوة والبنوة) فسر بعضهم النسبية بالحاصلة بسبب النسبة ولذا قال في بيان كون الأبوة والبنوة اضافيين ان تولد حيوان من نطفة حيوان آخر من نوعه نسبة بينهما بواسطتها يعرض لاحدهما حالة نسبية وهي الأبوة وللآخرى أخرى وهي البنوة اقول فيه بحث لانهم عرفوا الاضافة بالنسبة المتكررة وهي نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى معقولة بالقياس الى الاولى ولم يعتبروا في مفهوم الاضافة كونها حاصلة من نسبة فالاولى ان يفسر النسبية بماكون من جنس النسبة حتى يرجع الى ماذكروه ويخف المؤنة (واما الملك) ويقال له الجدة ايضا (فهو حالة يحصل لشيء بسبب ما يحيط به) اى بكلمة ابيه بضمه سواء كان امرا خلقيا كالاهاب اولا (وينقل بانتقاله) خرج به الابن فانه وان كانت هيئته حاصلة لشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينقل بانتقال المتكهن (ككون الانسان) اى الهيئة الحاصلة له بسبب كونه متعصما (ومتعصما واما الوضع فهي هيئة حاصلة لشيء) وقيل ينبغي ان يقال للجسم انلا ينقض التعريف

بالشكل الذى هو من مقولة الكيف وفيه نظر اذلا ملاحظة في الشكل
 للاجزاء ونسبتها في انفسها فضلا عن نسبتها الى الامور الخارجية
 بل المعتبر المجموع من حيث هو مع الحدود المخططة به فلا حاجة
 الى ما ذكره وايضا ان اريد بالجسم الجسم التعليمى فيخرج الوضع الثابت
 للجسم التعليمى بل لسائر المقادير عن التعريف وان اريد الجسم المطلق
 فيدخل الشكل العارض للتعليمى ويخرج الوضع الثابت لباقي المقادير
 (بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى الامور
 الخارجية كالقيام والعود) وقد يطلق على حال الشئ بسبب
 نسبة بعض اجزائه الى بعض فقط (واما الفعل فهو حالة يحصل للشئ
 بسبب تأثيره في غيره كقاطع ما دام يقطع واما الانفعال فهو حالة
 يحصل للشئ بسبب تأثيره عن غيره) الظ ان يقال الفعل والانفعال نفس
 التأثير والتأثير لاهيئة اخرى تعرض للشئ بسبب التأثير والتأثير
 (كالسخن مادام يتسخن) فيه اشارة الى ان الانفعال امر غير فار
 وكذا الفعل ولذا عبر عنهما بان يفعل وان ينفل لدلائهما على التجدد
 والتقصى واما الامر المستقر المرتب عليهما فتخرج عنهما داخل
 في الكيف (الفن الثانى في العلم بالصانع وصفاته وهو مشتمل على
 عشرة فصول فصل فى اثبات الواجب لذاته وهو الذى اذا اعتبر
 من حيث هو هو لا يكون قابلا للعدم وبرهانه ان يقول ان لم يكن
 فى الوجود موجود واجب لذاته يلزم الملح لان الموجودات باسرها يكون
 جملة مركبة من احاد كل واحد منها ممكن لذاته) فتكون ممكنة لاحتياجها
 الى كل من اجزائها الممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا
 (فيحتاج) اى الجملة (الى علة موحدة خارجية) اى خارجة عن الجملة
 (والعلم به بديهى) اى ضرورى فطرى القياس وتقريره بان يقال انها ليست
 نفس الجملة وهو ظ ولاجزئها اذ علة الجملة علة لكل جزء من اجزائها
 وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فاو لم يكن علة المجموع علة
 لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا يكون ذلك

الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط و ح يلزم ان يكون الجزء الذي
 هو علة للمجموع علة لنفسه وههنا بحث لانه لا يلزم من امكان الجملة
 احتياجها الى علة واحدة بالشخص بل يجوز ان يكون احتياجها
 الى علل متعددة موجودة لاحاد الجملة مجموعها علة موجودة للجملة
 فيجوز ان يكون الممكنات سلسلة غير متناهية يكون الثاني علة للاول
 والثالث علة للثاني وهكذا فيكون علة الجملة جزءها هو مجموع الاجزاء
 التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعاول
 المحض وقال شارح المواقف الكلام في العلة الموجودة المستقلة
 بالتأثير والايحاء فلو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجودة للسلسلة
 باسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا وقد يقال
 لتوجيه هذا الكلام فيحتاج كل واحد منها الى علة خارجة عن
 سلسلة الممكنات اذ لو لم تكن خارجة للزم اما الدور او التسلسل
 والتصديق بالاحتياج الى العلة بعد ملاحظة الامكان بديهي
 ولا يخفى عليك انه غير مناسب للمقام (والموجود الخارج عن
 جميع الممكنات واجب لذاته فيلزم وجود واجب الوجود على تقدير
 عدمه وهو شخ) فعدمه شخ فوجوده واجب (فصل في ان وجود
 واجب الوجود نفس حقيقته) مراتب الموجودات في الوجودية بحسب
 التقسيم العقلي ثلث ادناها الوجود بالغير اى الذى يوجد غيره
 فهذا الموجود له ذات ووجود يفاير ذاته وموجد يفايرهما فاذا
 نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجدته امكن في نفس الامر انفكاك
 الموجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور
 والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور
 واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اى الذى يقتضى ذاته
 وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له
 ذات ووجود يفاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته
 لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالتصور محال والتصور ممكن
 وهذه حال واجب الوجود على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها

الموجود بالذات بوجود هو عينه اى الذى وجوده عين ذاته
فهذا الموجود ليس له وجود مفار ذاته فلا يمكن تصور انفكاك
الموجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان وهذه حال
واجب الوجود على مذهب الحكماء وان اردت مزيد توضيح
لما صورناه فاستوضح الحال مما نورد في هذا المقام وهو ان مراتب
المضى فى كونه مضيئا ثلث ايضا الاولى الماضى بالفسر
اى الذى استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض الذى استفاد بمقابلة
الشمس فهنا ماضى وضوء يغيره وشئ ثالث افاد الوضوء الثانية الماضى
بالذات بضوء هو غيره اى الذى يقتضى ذاته ضوءه اقتضاء بحيث
يتمتع بخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاءه بضوءه فهذا الماضى له
ذات وضوء يغير ذاته الثالثة الماضى بالذات بضوء هو عينه كضوء
الشمس فانهما ماضى بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا المعنى اعلى
واقرب ما يتصور فى كون الشئ مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء
بانه ماضى مع ان معنى الماضى كالتبادر اليه الافهام ما قام به الضوء
قلنا ذلك المعنى هو الذى يتفارقة العامة وقد وضع لفظ الماضى له
فى اللغة وليس كلا منافية فانا اذا قلنا الضوء ماضى بذاته لم نرد به انه
قام به ضوء آخر وصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا
لكل واحد من الماضى بغيره والماضى بذاته بضوء هو غيره اعنى
الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء فى نفسه
بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور فى الضوء اقوى واكمل
فانه ظاهر بذاته ظهورا لاخفاء فيه اصلا ومظهر لغيره (على
حسب قابليته لان وجوده لو كان زائدا على حقيقته لكان عارضا لها)
قيل لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب فى ذات الواجب وفيه بحث
اذا التركيب المتمتع فى الواجب هو التركيب الخارجى لانه موجب
للافتقار فى الخارج وهو موجب للامكان واما التركيب الذاتى
للوالب لا نسلم امتناعه لانه لا يوجب الافتقار فى الخارج بل فى الذهن
والافتقار فى الذهن لا يوجب الامكان اذ الممكن ما هو يحتاج

في وجوده الخارجى الى غيره (ولو كان عارضا لها لكان الوجود
من حيث هو هو مفتقرا الى الغير) اى المعروض (فيكون ممكنا لذاته
مستندا الى علة فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر ان كان نفس تلك الحقيقة
يلزم ان يكون موجودة قبل الوجود فان العلة الموجدة للشيء يجب
تقدمها على المعلول بالوجود) فان العقل ما لم يلاحظ ككون الشيء
موجودا امتنع ان يلاحظ كونه مبدءا للوجود ومفيدا له (فيكون
الشيء موجودا قبل نفسه هف وان كان غير تلك الماهية يلزم ان يكون
الواجب لذاته محتاجا الى الغير في الوجود هذا محال) وقال المحققون
الوجود مع كونه عين الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات
وظهر فيها فلا يخفى عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقةها وعينها وانما
امتازت وتعددت بتقديرات وتعينات اعتبارية (فصل فى ان وجوب
الوجود وتعيينه نفس ذاته) فان قيل كيف يتصور كون صفة الشيء
عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بغيرته
لصاحبه قلت معنى قولهم صفات الواجب عين ذاته ان ذاته تعالى
يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا فانهم قالوا اليسان كون
الواجب عين العلم والقدرة ان ذلك ليست كافية فى انكشاف الاشياء
وظهورها عاينك بل تحتاج فى انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى
صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج فى انكشاف
الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات
باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة
العلم وكذا الحال فى القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لصفة
زائدة عليها كما فى ذاتنا فهى بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى
هذا يكون الذات والصفات متحدة فى الحقيقة مغايرة بالاعتبار
والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها
ومراتبها من الذات وحدها (اما الاول فلان وجوب الوجود لو كان
زائدا على حقيقته لكان معلولا لذاته) بمثل ما سبق آنفا (والعلة
ما لم يجب وجودها استحالة وجودها فاستحال ان يوجد المعلول

وذلك الوجوب هو الوجوب بالذات (ضرورة) (فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه وهذا محال واما الثاني فلان تعيينه لو كان زائدا على حقيقة لكان معاولا لذاته والعللة ما لم تكن متعينة لا توجد فلا يوجد المعلول فيكون التعيين حاصل قبل نفسه وهو محال فصل في توحيد واجب الوجود لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود ومتغايرين باسم من الامور ومابه الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة اولا يكون لاسبيل الى الاول لان الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود لاشترائه خارجا عن حقيقة كل واحد منهما وهو محال لما بينا ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود) اقول ههنا بحث لان معنى قولهم * وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود * انه يظهر من تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون معنى اشتراك وجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس كل منهما اثر صفة الوجوب فلا منافات بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة (ولا سبيل الى الثاني لان كل واحد منهما يحكون مركبا بمابه الاشتراك ومابه الامتياز وكل مركب يحتاج الى غيره) اى جزئيه (فيكون ممكنا بذاته ههنا) وفيه بحث لما سبق من ان التركيب الموجب للمكان هو التركيب الخارجى لا الذهبى قيل لم لا يجوز ان يكون مابه الامتياز امرا عارضا لاقومما حتى يلزم التركيب واجيب بان ذلك يوجب ان يكون التعيين عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان واقول يمكن توجيه كلام المصنف بما لا يتوجه عليه ذلك بان يقال لو لم يكن مابه الامتياز تمام الحقيقة وهو اما جزؤها او عارضها وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا اما على الاول فن الجنس والفصل واما على الثانى فن الحقيقة والتعيين وقد يقال ما بيننا من ان التعيين نفس حقيقة واجب الوجود يكفي في اثبات توحيده فان التعيين اذا كان نفس الماهية كان نوع تلك الماهية

منحصرا في الشخص بالضرورة اقول فيه بحث لان المعنى عن هذا
البرهان هو بيان ان واجب الوجود حقيقة واحدة تعينها عينها وهو
غير ثابت مما لا احتمال ان يكون هناك حقايق مختلفة واجبة الوجود
تعين كل منها عينه فلا بد مع ذلك من اقامة البرهان على التوحيد
(فصل في ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته اى ليس له حالة
متظرة غير حاصلة لان ذاته كافية فيماله من الصفات فيكون
واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية فيماله من الصفات
لانها لو لم يكن كافية لكان شئ من صفاته عن غيره فيكون حضور
ذلك الغير) اى وجوده علة (في الجملة لوجود تلك الصفة وغيبته)
اى عدمه (علة لعدمها ولو كان كذلك لم يكن ذاته اذا اعتبرت من
حيث هي هي) بلا شرط حضور الغير وغيبته (يجب لها الوجود
لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او مع عدمها فان كان الوجوب
مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها) اى الصفة (من حضور)
غيره لحصوله بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور
الغير (وان كان مع عدمها لم يكن عدمها من غيبته) لحصوله بذات
الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار غيبة الغير وهما بحث اذ لا يلزم
من عدم اعتبار امر عدم ذلك الامر (واذا لم يجب وجودها)
اى ذات الواجب (بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف)
هذا منقوض بالنسب لجريان الدليل فيها مع ان ذات الواجب غير
كافية في حصولها لتوقفها على امور متغايرة للذات ضرورة قيل
الاولى في الاستدلال ان يقال كل ما هو ممكن للواجب من الصفات
يوجب ذاته وكل ما يوجب ذاته فهو واجب الحصول اما الكبرى
فظ واما الصغرى فلا نها لو لم يصدق لكان وجوب وجود بعض
الصفات لغير الذات فذلك الغير ان كان واجبا لذاته لزم تعدد الواجب
وان كان ممكنا فاما ان يوجب ذاته ويلزم كونها موجبة للبعض
الذى فرضناها غير موجبة اياه من الصفات اذ الموجب للموجب
موجب أولا فيكون وجوبه بموجب ثان يوجب وينقل الكلام اليه
فاما ان يذهب سلسلة الموجبات الى غير النهاية او ينتهي الى موجب

توجيه الذات ويلزم خلاف المفروض والحاصل ان الذات
لولم يوجب الصفات بأسرها لزم احد الامور الممتنعة من تعدد
الواجب وانسلسل وخلاف المفروض فيستكرن الذات
موجبة بجميع الصفات ويحصل المظ اقول فيه نظر اذ لو تم هذا
لزم ان يكون كل ممكن موجودا قديما سواء كان صفة للواجب او لا
(فصل في ان الواجب لذاته لا يشارك الممكنات في وجوده) اى
ليس الوجود المطلق طبيعة نوعية لوجود هو عين الواجب
وجودات الممكنات بل هو مقول عليها قولاً عرضياً بالتشكيك
(لانه لو كان مشاركا للممكنات في وجوده) على الوجه المذكور
(فالوجود المطلق) من حيث هو هو اما ان يجب له التجرد) عن الماهية
(او لا تجرد او لا يجب له شئ منهما فالكل بط فان وجب له التجرد
وجب ان يكون وجود الممكنات بأسرها مجردا غير عارض
للماهيات) لان مقتضى الطبيعة النوعية لا تختلف (وهو ع لانا
نعقل المسبب مع الشك في وجوده الخارجى) المناسب ان يترك هذا
القييد اذ الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهنى والخارجى
(فلو كان وجوده نفس حقيقته او جزئها لكان الشئ الواحد معلوما
ومشكوكا في حالة واحدة وهو محال) المناسب ان يقال لانا نعقل
المسبب ونعقل عن وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقته او جزئها
لكان الشئ الواحد معلوما وغير معلوم في حالة واحدة او يقال لانا
نعقل المسبب مع الشك في وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقته
لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشئ لنفسه بين وكذا لو كان ذاتيا لها
لان الذاتى بين الثبوت لا هو ذاتى له وانت تعلم ان هذا كله انما يتم
اذا كانت الماهية معقولة بالكنه (وان وجب له اللا تجرد لما كان وجود
البارى تعالى مجردا هف وان لم يجب له شئ منهما كان كل واحد
منهما ممكنا له فيكون لهالة فيلزم افتقار واجب الوجود في تجرده الى
الغير فلا يكون ذاته كافية فيما هو له من الصفات هف) هذه هى
الكلمات الدائرة على السنة القوم في هذا المقام وقال بعض المحققين

كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان فانه مالم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعاً ومالم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجوداً فكل مفهوم مغاير للوجود وهو في كونه موجوداً في نفس الامر يحتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجوداً الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجوداً الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن فلاشئ من الممكن بواجب فلاشئ من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الاعين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئياً حقيقياً قائماً بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوماً كلياً يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئى حقيقى ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته متزه عن كونه ماضياً لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اى المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهية الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالموجود كلى وان كان الوجود جزئياً حقيقياً وقال بعض الفضلاء كنا نسمعه يقول ان هذا مذهب الاولين والآخرين من الحكماء المحققين (فصل في ان الواجب لذاته عالم بذاته لانه مجرد عن المادة) اذ لو كان مادياً لكان منقسماً الى الاجزاء فيفتقر اليها (وكل مجرد عن المادة) مدرك كما سيجئ في الفصل التالى لهذا الفصل (فهو عالم بذاته) يجب ان يفيد المجرد عن المادة بالقائم بذاته لان الصور العقلية مجردة عن المادة مع انها ليست عالة اما الصغرى فظ واما الكبرى (لان ذاته حاصلة عنده فيكون عالماً بذاته لان العلم) المراد ههنا المرادف للعقل (هو حصول حقيقة الشئ مجردة عن المادة ولو احققها)

عند المدرك قالوا المدرك اما جزئى مادى اولا والاوول اما ان يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة او غير محسوس بها والمحسوس اما ان يكون ادراكه موقوفا على حضور المادة قادرا كه الاحساس اولا قادرا ككه التخيل وادراك غير المحسوس هو التوهم واما غير الجزئى المادى فاما ان لا يكون جزئيا بل كليا او يكون جزئيا غير مادى واما ما كان قادرا كه التعقل (فالبارى تعالى عالم بذاته هداية) يندفع بها مايتوهم من استحالة علم الشئ بنفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين بالضرورة (تعقل الشئ بذاته لا يقتضى التغاير بين العاقل والمعقول بالذات لان العلم هو حضور حقيقة الشئ مجردة عن المادة عند المدرك) سواء كانت مقاييرة له بالذات او بالاعتبار فان للتغاير الاعتبارى كاف لتحقيق النسبة قطعا (وهذا اعم من حضور حقيقة) الشئ المفارقة بالذات للمدرك عنده (ولا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم ولان كل واحد من الناس يعقل ذاته بذاته والاكمل له) اى لكل من الناس (نفسان احدهما عاقل والآخر معقول هه) بالضرورة وقد يتمسك لاستحالة علم الشئ بنفسه بانه مستلزم لاجتماع صورتين مثنائين وهو محال والجواب ان علم الشئ بنفسه علم حضورى فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصلى والاخرى بوجود ظلى وبذلك يتمتازان فلا استحالة وايضا الممتنع هو ان يحل المثنائان فى محل واحد لان يحل احدهما فى الآخر (فصل فى ان الواجب لذاته عالم بالكليات لانه مجرد عن المادة ولو احقها وكل مجرد عن المادة ولو احقها اذا كان قديما قائما بذاته يجب ان يكون عالما بالكليات اما الصغرى فقد مر ذكرها) لافائدة فيما ذكره لانها مذكورة بلا دليل (واما الكبرى فلان كل مجرد يمكن ان يعقل وهذا بديهى لاخفاء فيه) فان ذاته منزوعة عن العلايق المادية المانعة عن التعقل فاهية لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل (وكل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل فى كل واحد

من المعقولات لا محالة فيمكن ان يقارنه) اى المجرد سائر المعقولات
 (فى النفس فان الادراك والتعقل حضور صور المعقولات فى العقل
 مجردة عن المادة ولو احققها وكل ما يمكن ان يقارنه سائر
 المعقولات فى العقل يمكن ان يقارنه سائر المعقولات لذاته) اى بالنظر
 الى ماهيته سواء كانت فى الخارج او فى العقل (لان صحة المقارنة
 المطلقة لم يتوقف على المقارنة فى العقل فان صحة المقارنة المطلقة)
 اى استعداها (متقدمة على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة
 فى العقل) لكونها اعم من المقارنة فى العقل فصحة المقارنة المطلقة متقدمة
 على المقارنة فى العقل (فلا يتوقف عليها) والا يلزم الدور ولا يتصور
 مقارنة المعقولات فى الخارج للمجرد القائم بذاته الا بان تحصل هى
 فيه حصول الحال فى المحل وذلك لانه لما كان قائما بذاته امتنع ان يكون
 مقارنا للغير بحلوله فيه او حلولهما فى ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر
 فى هذه الثلاثة واذا امتنع اثنان منها تعين الثالث (ومقارنة المعقولات
 فى الخارج للمجرد القائم بذاته بحلولها فيه هى التعقل) فثبت ان كل
 مجرد قائم بذاته يصح ان يكون عالما بسائر المعقولات وههنا بحث اما و لا
 فلان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت
 المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو مخ واما ثانيا فلان اللازم من المقارنة
 فى العقل صحة المقارنة المطلقة فى ضمن الخاص فبجاز ان يصح
 لذات المجرد المقارنة فى ضمن هذا الخاص فقط بان يكون ذات المجرد
 بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعنى المقارنة العقلية فاذا وجد
 المجرد فى الخارج امتنعت المقارنة المطلقة لانفاء شرطها الذى
 هو الوجود الذهبى وتوضيحه ان ماهية الجردة وان كانت متحدة
 فى الذهب والخارج الا ان وجودها متخالفان فبجاز ان يكون الوجود
 الذهبى شرطا للمقارنة او الوجود الخارجى مانعا لها وعلى
 التقديرين لم يصح المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا فى الخارج
 قائما بذاته واما ثالثا فلان ما ذكره فى امتناع توقف صحة المقارنة
 المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صحة المقارنة

المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد ذلك الدليل او بطلان هذه المقدمة (وكل ما يمكن لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده له والالكان له حالة منتظرة هـ) المناسب ان يجعل كبرى القياس هناك كل مجرد عن المادة يمكن ان يكون عالما بالكميات ثم يضم نتيجة المقدمتين الى ما ذكره ههنا ليحصل المط او يقال ههنا وكل ما يمكن للمجرد بالامكان العام يجب وجوده له اذ لو بقي بالقوة لكان خروجه الى الفعل موقوفا على استعداد مادته لقبول الفيض فيكون ماديا هـ (فان قيل لو كان البارئ تعالى عالما بشئ وارسم صورته فيه لكان فاعلا لتلك الصورة) لانها ممكنة لافتقارها الى ما تقوم به فتفتقر الى مؤثر هو الواجب اذ لو كان غيره لزم افتقار الواجب في صفة العلم الى ذلك الغير (وقابلها) لارتسامها فيه (وهو محال لان القابل هو الذي يستعد للشيء والفاعل هو الذي يفعل الشيء والاول غير الثاني) لا مكان تعقل كل منهما مع الله عن الآخر (فيلزم التركيب) لو كان قابلا وفاعلا (قلنا لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد مستعدا للشيء التصوري اى الصورة ومفيدة وهذا لان معنى كونه مستعدا للشيء انه لا يمتنع لذاته ان يتصوره ومعنى كونه فاعلا انه متقدم بالعلية على ذلك النصور فلم قائم انهما متنافيان) اقول السؤال والجواب لا يطابقان في اللفظ لان محصل السؤال ان القبول غير الفعل فلو كان الواجب قابلا وفاعلا يلزم التركيب فيه فحق الجواب ان يقال انما يلزم التركيب لو كان القبول والفعل جزئين له وليس كذلك بل هما اضافيان عارضان له بالقياس الى الصورة نعم لو كان السؤال ان القبول منافي للفعل فلو كان الواجب قابلا وفاعلا يلزم اجتماع المتنافيين فيه فيكون لهذا الجواب وجه وعلم ان العلم بالاشياء قسمان احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشياء في المدرك والاخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها وليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقة لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم بالحصول

ضرورة ان انكشاف الشئ على الآخر لاجل حضوره بنفسه اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثله عنده والظ من كلام المص انه ذاهب الى ان علمه تعالى بالارتسام واكثرهم ذهبوا الى ان علمه تعالى حضوري وهذا يشكل في العلم بالمعدومات واحوالها خصوصا الممتنعات اذ لا حقايق لهما ثابتة حتى يتصور حضورها وقد يقال مثل المعدومات مرتسمة في العقول الحاضرة عند الباري فذلك المثل ايضا حاضرة عنده (ومن اعتقد ان علم الباري تعالى بالاشياء نفس ذاته فقد اعتقدت نفي العلم بالحقيقة اذ لا علم الا بالارتسام) وفيه نظر اذ الحصر م (فصل في ان الواجب لذاته عالم بالجزئيات) المتغيرة (على وجه كلي) وبالجزئيات الغير المتغيرة من حيث هي جزئية (لانه يعلم اسبابها علما تاما) اي من جميع الوجوه (فوجب ان يكون عالما بها لان من يعلم العلة علما تاما وجب ان يعلم ما يلزم عنها لذاتها واما لما كان عالما بها) علما تاما لكن (لا يدركها) اي الجزئيات (مع تغيرها والا كان يدرك منها تارة انها موجودة غير معدومة وتارة يدرك منها انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد منهما) اي الوجود والعدم (صورة عقلية على واحدة من الصورتين لا يسقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات) من صورة الى صورة (هـ) لامر انه ليس له حالة منتظرة (بل يدرك الجزئيات) المتغيرة (على وجه كلي) ههنا محل تأمل لانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير وهل هذا الاشاقص فان الجزئيات المتغيرة معلومة لواجب كغيرها فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه تعالى بها ايضا وقد التجأوا الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب ما نع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قوا عدمهم بموانع تمنع اطرادها وذلك عما لا يستقيم في العلوم اليقينية (كما تعلم الكسوف الجزئي بعينه بان

تقول فيه انه كسوف يكون بعد حركة كوكب كذا من كذا شماليا
 بصفة كذا وهكذا الى جميع العوارض الكلية كذلك ما علمته بنزى
 لان ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين وهذا العلم الكلى غير كاف للعالم
 بوجود ذلك الموقوف للمشخص في هذا الوقت مالم ينضم اليه
 المشاهدة او التخيل بل المشاهدة والتخيل هما العلم بذلك (والمالم يكن
 الحاصل في حق الله سوى ما ذكرنا لم يعلم الجزئيات الاعلى وجهه كلى)
 قال صاحب المحاكات المراد بقولهم انه تعالى عالم بالجزئيات على
 وجهه كلى انه لا يعلمها من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها
 في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت
 الازمنة ثابتا ابدا الدهور وهذا كما انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان
 نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها قريبا
 وبعضها بعيدا وبعضها متوسطا كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته
 الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه ماضيا وبعضها
 حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات
 من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه تعالى كان
 وكائن وسيكون بل هي دائما حاضرة عنده ، او فاتها بلا تغير اصلا
 وليس مرادهم ما توهم البعض من ان علمه تعالى يصيب بطباع
 الجزئيات واحكامها دون شعور صاحبها واسواها (فصل
 في ان واجب الوجود مراد للاشياء وجودا اما ارادته فلان كل ما هو
 معلوم عند المبدأ وهو خبر غير متاف لماهية فايضا من ذات المبدأ كاله
 المقتضى لفيضانه (فذلك الشيء مرضى له وهذا هو الارادة واما وجوده)
 قالوا هو افادة ما ينبغي لافرض اصلا واورد عليه ان كلا من الدواء
 المصحح والمزيل للمرض مفيد لما ينبغي لافرض من مع انه ليس بوجود
 واجاب عنه الخفق في شرح الاشارات بان الوجود هو افادة ما ينبغي
 بالذات لا بالمرض والدواء لا يفيد بالذات الا كيفية في البدن فلا يفيد
 او معسادة للمرض نعم انها نوجبة الصحة وازالة المرض فهو لا يفيد
 بالذات الصحة وازالة المرض وفيه نظر لان افادة الدواء بالقياس

الى الصحة وازالة المرض وان لم يكن مفيدا بالذات تلك الكيفية
 الملازمة للطبيعة او المضادة للمرض وهى امر مؤثر مرغوب فيه فوجب
 ان يكون الدواء وجودا بالقياس اليها وحق الجواب ان يقال القصد
 معتبر فى مفهوم الجواد (فنقول الواجب لذاته اما ان يفعل لقصد
 وشوق الى كمال او يفعل لانه نظام الخير فى الوجود فيوجد الاشياء على
 ما ينبغي لا لغرض وشوق) المناسب ان يقال ان يفعل لقصد وشوق
 الى كمال اولا (والاول محال لما بينا من ان واجب الوجود ليس له
 حالة منتظرة والقسم الثانى حق فهو الجواد) لا يقال ان الفعل
 الحالى عن الغرض عبث لانا نقول العبث ما كان خاليا عن القوائد
 والمنافع وفعاله تعالى مشتملة على حكم ومصلح راجعة الى مخلوقاته
 لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا يكون
 اغراضا وعللا غائية لافعاله حتى يازم استكمالها بها بل يكون غايات
 ومنافع لافعاله (الفن الثالث فى الملائكة وهى العقول المجردة) وقد
 تطلق على النفوس الفلكية وغيرها ايضا وهو (مشتمل على اربعة
 فصول فصل فى اثبات العقل وبرهانه ان الصادر عن المبدأ الاول
 انما هو الواحد لانه بسيط لا تكثر) فيه بوجه من الوجوه (والبسيط
 لا يصدر عنه الا الواحد كما هو ذلك الواحد) الصادر (اما ان
 يكون هيولى او صورة او عرضا او نفسا او عقلا) لم يتعرض الجسم
 من اقسام الجوهر لانه مركب من الهيولى والصورة (لا جائز
 ان يكون هيولى لانها لا تقوم بالفعل بدون الصورة فلا يكون عللة
 للصورة) والصادر الاول يجب ان يكون عللة بجميع ماعدها اما بواسطة
 او بغير واسطة (ولا جائز ان يكون صورة لانها لا تقدم بالعلية على
 الهيولى لما هو ولا جائز ان يكون عرضا لاستحالة وجوده قبل وجود
 الجوهر) الذى قام به ذلك العرض لان ذلك الجوهر شرط وجوده
 ولا يجوز ان يكون ذلك العرض صفة قائمة بذات الواجب لان صفاته
 عين ذاته (ولا جائز ان يكون نفسا والا لكان فاعلا قبل وجود الجسم
 وهو غ اذ النفس هى التى تفعل بواسطة الاجسام فهين ان يكون

عقلا وهو المطلق وفيه نظر من وجوه متعددة يظهر عليك بعد تذكر
السوابق وايضا لان الواجب واحد من جميع الوجوه بل له جهات
اعتبارية كالساوب والاضافات ويجوز ان تكون تلك الجهات
شروطا لتأثيره فيتمدد آثاره كما يجوزوا تعدد آثار المعلول الاول
بحسب جهات الاعتبارية وايضا لان ان النفس لا تؤثر الا بالآلة
جسمانية بل قد تؤثر بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة
والسحر من هذا القبيل على ما مر جوابه فان قيل فيكون مستغنية
عن المادة في الذات والفعل ولا معنى بالعقل الا هذا قلنا العقل هو
الجوهر المستغنى عن المادة في ذاته في جميع افعاله والمحتاج الى المادة
في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون المصادر
الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الآلة (فصل
في اثبات كثرة العقول وبرهانه ان المؤثر) بلا واسطة (في الافلاك)
المتكثرة المعلومة وجودها بمشاهدة اختلاف حركات الكواكب
بالرصد (امان يكون عقلا واحدا او فلان واحدا) او افلاكا متكثرة
بان يكون بعضها مؤثرا في بعض (او عقولا متكثرة لاجاز ان يكون عقلا
واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك عن عقل واحد لما بينا
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى الثاني والثالث
لان الفلك لو كان علة افلاك آخر فاما ان يكون الحاوى علة
لوجود المحوى او على العكس لا سبيل الى الثاني لانه) اى المحوى
(اخص) لكونه اقرب حيزا من الحاوى الى العناصر القابلة للكون
والفساد وهى اخص من الافلاك الغير القابلة لهما والاقرب الى الاخص
اخص من الابد منه (واصف) فيه بحث اذ ربما كان المحوى اكثر
مخافة بحيث يزيد على الحاوى بحسب المسافة فيكون اعظم منه حجما
وان كان الحاوى اطول منه قطرا (والاخص الاصغر استعمال
ان يكون سببا للاشرف الاعظم) لا يخفى عليك ان هذا خطأ بى
لا عبرة به في المقامات البرهانية ولا جاز ان يكون الحاوى علة لوجود
المحوى لانه لو كان كذلك لكان وجوب وجود المحوى متأخرا
عن وجوب وجود الحاوى لان وجوب وجود المعلول متأخر

عن وجوب العلة واذا كان كذلك فعدم المحوى مع وجود الحاوى
 اى فى مرتبة وجوده (لا يكون متمعا لذاته بل يكون ممكنا والا لكان
 وجوده) اى المحوى (معه) اى مع وجود الحاوى (لا متأخرا عنه
 فى المرتبة هـ واذا كان عدم المحوى مع وجود الحاوى) اى فى مرتبة
 وجوده (ممكنا كان وجود الخلاء ممكنا لذاته) فى تلك المرتبة
 لان وجود الخلاء فى داخل الحاوى وعدم المحوى فى داخله متلازمان
 بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر فى نفس الامر وفى التصور
 ايضا فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب فى مرتبة كان الآخر ايضا
 ممكنا غير واجب فيها فوجود الخلاء يكون ممكنا فى مرتبة وجود
 الحاوى ووجوبه كما ان عدم المحوى كذلك هـ ضرورة ان وجود
 الخلاء متمتع لذاته فلا يكون ممكنا فى مرتبة اصلا لان ما بالذات
 لا يختلف ولا يتخلف وقد يقال لان التلازم بين عدم المحوى ووجود
 الخلاء لانا اذا فرضنا عدم الحاوى والمحوى معا فاحد المتلازمين اعنى
 عدم المحوى متحقق مع انتفاء الآخر اعنى وجود الخلاء اقول فيه بحث
 لان عدم المحوى ووجود الخلاء فيما نحن فيه متلازمان كما بيناه
 ولا حاجة لنا الى اثبات التلازم بينهما مطلقا لكن يمكن المناقشة
 بان الحاوى ليس علة لمطابق المحوى بل لمحوى معين فوجود الخلاء
 وان استلزم عدم المحوى المعين لكن عدم المحوى المعين لا يستلزم
 وجود الخلاء فلا تلازم بينهما وقد يقال يجوز ان يكون احد المتلازمين
 واجبا بالذات والآخر واجبا بالغير كالواجب ومعلوله الاول فلا يلزم
 من مكان احدهما فى مرتبة امكان الآخر فيها فان قلت كيف جاز ان
 يتخالف المتلازمان فى الوجوب مع ان لواجب بالغير يجوز ارتفاعه
 دون الواجب بالذات فيما يلزم امكان الانفكاك بينهما قلت امكان
 ارتفاع احدهما نظرا الى ذاته لا يقتضى جواز انفكاكه عن الآخر
 وانما يقتضى عدم ارتفاعه نظرا الى الآخر (فظهر ان المؤثر فى
 الافلاك عمود متحركة) وفيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر فى الفلك نفسا
 او اجزا واجبا عن الاول بان المؤثر لو كان نفسا لكان تأثيرها فيه

بواسطة الجسم الذي هو آلة لها في صدور افعالها عنها واذا كان
كذلك لزم تقدم ذلك الجسم بالطبع على الفلك فهو اما ان يكون
حاويا بالنسبة اليه او محويا وقد تبين بطلانهما بما ذكرنا وعن الثاني
بان العرض اضعف من الجوهر والاضعف يمتنع ان يكون علة الاقوى
وبانه لو كان مؤثرا في الفلك لاحتاج ذلك العرض في تأثيره الى المحل
فمحله ان كان فلما او نفسا لزم منه ما لزم من كون المؤثر فلما او نفسا
وان كان عقلا لزم منه المنط لاقتدار كل واحد من الافلاك الى عرض
قائم بعقل على حدة لامتناع قيام الاعراض المتعددة في الحقيقة بعقل
واحد لاستلزام تركيب العقل فيتعدد العقول بحسب تعدد الافلاك
وهو المنط تأمل (هداية) لما كان مظنته ان يعارض الدليل القاطع
على ان الحاوى لا يكون علة للمحوى بان يقال الحاوى للكل مثلا اى الفلك
الاعلى وسبب المحوى اى العقل الثانى معا لكونهما معا على علة واحدة
وهو العقل الاول كاسيائى والعقل الثانى متقدم بالعلية على المحوى
فيلزم تقدم الحاوى على المحوى بالعلية لان ما مع المتقدم متقدم
اجاب بان وجود (الحاوى بسبب المحوى وهو العقل الثانى
مع ان السبب متقدم على المحوى ولكن الحاوى ليس بمتقدم
على المحوى لان السبب متقدم بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يجب
ان يكون متقدما بالعلية) بل يجب ان لا يكون متقدما بالعلية والا لزم
اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص فكان
محتاجا الى كل منهما بالعلية ومستغنيا عن كل منهما بالنظر
الى الآخر هف (هداية) لما سبق الى بعض الاوهام ان الخلاء يمكن
لان كلا من الحاوى والمحوى يمكن لذاته فجاز عدمهما فهو مستلزم
لامكان الخلاء اجاب (بان الحاوى والمحوى كل واحد منهما يمكن لذاته
ولكن ذلك لا يقتضى الخلاء لان الخلاء لا يلزم من ذلك) اذا الجرم الذى
في جوفيهما يكون هو المحدد للجهات على تقدير انتفاهما فحال ما وراء
ذلك الجرم على تقدير انتفاهما كحال ما وراء محدد الجهات وكما ان
ما وراء المحدد ليس بخلاء ولا ملاء اذ لا يمكن هناك فكذا حال ما وراء

الجزم المذكور على ذلك التقدير فلا يلزم من انتفاء الخلاء (وإعنا يلزم الخلاء من اجتماع وجود الحاوى وعدم المحوى وذلك غير ممكن) لان الحاوى وسبب المحوى متلازمان (فصل فى ازالة العقول وابديتها) الازلى ما وجد فى الازل وهو الزمان الغير المنتهى من جانب الماضى والابدى ما وجد فى الابد وهو الزمان الغير المنتهى من جانب المستقبل (اما كونها ازلية فلو جوه احدها) وهو المذكور ههنا (ان واجب الوجود مستجمع بجملة مالا بد منه فى تأثيره فى معلوله والا لكان له حالة منتظرة هف) فيه ايهاام للتكثر فى علة العقل الاول والمناسب ان يقال ان الواجب بانقراده علة تامة لمعلوله الاول اذ لو افترق الى غيره فان كان مقارنا له كان صفة زائدة على ذاته وهو خلاف مذهبهم وان كان منفصلا عنه كان يمكننا معلولا له سابقا على ما فرضناه معلولا اولاهف (والعقول ايضا مستلزمة لجملة مالا بد منه فى تأثير بعضها فى بعض لان كل ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل والا لكان الشئ منها حادثا وكل حادث مسبوق بمادة كامر فيكون هى) اى العقول بمقارنتها الحادث المادى (مادية هف ويلزم من هذا الدليل ازليتها لان المعلول يجب وجوده عند وجود عاته التامة) ويمكن ان يستدل بان العقل لو كان حادثا زمانيا لكان ماديا لان كل حادث زمانى مسبوق بمادة هف (واما كونها ابدية فلانه لو انعدم شئ منها لانعدم امر من امور المعبرة فى وجودها فيكون البارى تعالى او شئ من العقول قابلا للتغير والحوادث) لان الامور المعبرة فى وجود كل منها المغيرة لذات العلة احوال لذات العلة مقارنة لها هف (فصل فى كيفية توسط العقول بين البارى تعالى وبين العالم الجسمانى قد ثبت ان واجب الوجود واحد ومعلوله الاول هو العقل المحض والافلاك معلولات للعقول لكن الافلاك فيها كثرة فيكون مبادئها كثرة لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والعقل الذى يصدر عنه الفلك الاعظم فيه كثرة ولكن لا باعتبار صدورهم عن الواجب الوجود) اذ لو كان الكثرة فيه من حيث انه صادر عن

الواجب الوجود لازم صدور الكثرة عن الواجب (بل باعتبار انه له)
 ماهية ممكنة الوجود لذاتها وواجبة الوجود لعانها فلزم وجوب
 الوجود بالغير وامكان الوجود لذاته فيكون باحد هذين الاعتبارين
 مبدأ للعقل الثاني وباعتبار الآخر مبدأ للعقل الاعظم والمعاول
 الى شرف يجب ان يكون تابعا للجهة التي هي اشرف في العقل
 فيكون بما هو موجود واجب الوجود بالغير مبدأ للعقل الثاني وبما هو
 موجود ممكن الوجود لذاته مبدأ للعقل الاعظم) قال الامام في المختص
 انهم ضبطوا فئارة اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه
 علة للعقل الثاني وامكانه وجعلوه علة للفلك ومنهم من اعتبر بذلهما
 تعقلا بوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة
 اوجه وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته وقالوا يصدر عنه
 بكل اعتبار امر فباعتبار وجوده يصدر عنه عقل وباعتبار وجوبه بالغير
 يصدر عنه نفس وباعتبار امكانه يصدر عنه فلك وتارة من اربعة اوجه
 فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة
 لصورته واعترض ههنا بما سبق الاشارة اليه من ان مثل هذه الكثرة
 لو تنكفي في ان يكون الواحد مصدرا للمعاولات الكثيرة فذات الواجب
 تعالى يصح ان يحمل مبدأ للممكنات باعتبار ماله من كثرة السواب
 والاضافات من غير ان يحمل بعض معاولاته واسطة في ذلك ويحكم
 بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السواب والاضافات
 لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور ورد
 بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل نعقلها ينوقف على ثبوت
 الغير فلا دور والظن ان سبب الشيء عن شيء لا ينوقف على تحقق شيء
 من الطرفين واما الانسافة بين الشئيين فلا يتصور تحققيها الا بعد
 تحققيهما ويمكن ان يبين كيفية زكثير الجهات المتقضية لان كان صدور
 الكثرة عن الواحد على وجه لا يرد ذلك بان يقال اذا فرضنا مبدأ
 اول وليكن ا ومصدر عند شيء وليكن ب فهي اولى مراتب معاولاتها
 ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب

وحده شئ ، ولكن ، فيكون في ثمانية المراتب شئان لا تتقدم لاحدهما على الآخر وان جاوزنا ان يصدر من ب بالنظر الى ا شئ آخر صار في ثمانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الحائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شئ وبتوسط د وحده شئ ثا وبتوسط ج د ، معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د ، سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ، وحده ثامن وبتوسط ج د ، معا ثامن وعن ج وحده عاشر وعن د ، وحده حادى عشر وعن ج د ، معا ثانى عشر ويكون هذه كلها في ثلثة المراتب ولو جاوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شئ واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التى تكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاوز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة هذا ما ذكره المحققون في شرح الاشارات موافقا في الهويجات (وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل وفلك الى ان ينتهى الى العقل التاسع فيصدر عنه فلك القمر وعقل عاشر وهو المبدأ القياض والمدير لما تحت فلك القمر وهو العقل الفعال) لكثرة فعله وتأثيره في عالم العناصر ويسمى بلسان الشرع جبرائيل (فيصدر عنه الهوى العنصرية والصورة الجسمية) والصورة النوعية (المختلفة بشرط استعداد الهوى العنصرية وليس استعداد الهوى لقبول الصورة من جهة العقل المفارق والا لا تغير) الاستعداد اذ الفعل ثابت لا تغير فيه (بل استعدادها بسبب الحركات السماوية) فان تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية مختلفة يختلف بها استعدادات هوى العناصر فههنا حركة حادثة تستدعى وضعها حادثا تقتضى حدوث استعداد فى الهوى موجب لفيضان صورة حادثة من العقل الفعال على الهوى (وكل حادث مسبوق بشرط سبق حادث آخر) المناسب ان يقال مسبوق بحادث (لان الحركات المحدثة بل سائر الحوادث) اما ان توجد دائما او بعد حدوث حادث آخر لا سبيل الى الاولى والا لزم دوام الحادثات (فتعين الثانى) وهذه

الحوادث اما ان توجد على الاجتماع (في الوجود) او على التعاقب
لا سبيل الى الاول والا لزم اجتماع امور لها ترتب في الوجود بلانهاية
وهو مح قبل كل حركة حركة حادثة (هذا غير ظاهر مما ذكره
(وقبل كل حادث حادث لى الاول وهو المظ) وههنا بحث اذ الحصر
المذكور انما يتم اذا اقيم الدليل على نفي حادث وهو اول الحوادث واذا
بين ذلك فكل ما ذكره مستدرك والدليل على نفي ذلك ان العلة التامة
للحادث لا يجوز ان يكون قديمة بجميع اجزائها والا لزم قدم الحوادث
فالعلة التامة للحوادث مشتملة لاحتمال على جزء حادث وهذا الجزء الحادث
من العلة التامه ايضا علة تامة مشتمل على جزء حادث وهكذا الى غير
النهاية قالوا الحركة الفلكية حالة مستمرة في ذاتها مستترة لتجددات
انتقالية وضعية بلا بداية وهى الواسطة بين عالمى القدم والحدوث
ولولاها لم يتصور ارتباط احدهما بالآخر لان الحادث لا يكون علته
التامة بأسرها قديمة والقديم اذا كان علة تامة لشيء لا يتخلف عنه
معلوله فلا يرتقى الحادث فى سلسلة عاله الى القديم ولا ينزل قديم
فى سلسلة معلولاته الى حادث بل لابد هناك من امر ذى جهتين
استقرار وعدم استقرار فمن حيث استقراره يستند الى قديم ومن حيث
عدم استقراره المنجدد المتعاقب الى اول يصير سببا لفيضان الحوادث
من القديم (فان قيل لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية) متضمنة
فى الوجود (قلنا لانا اذا اخذناها جملتين احدهما من مبدأ واحد
معين الى غير النهاية والاخرى مما قبله بمرتبة واحدة وطبقنا الثانية)
الى الناقصة (على الاولى) الزائدة (بان يقال بل الجزء الاول من الجملة
الثانية بالجزء الاول من الاولى والثانى بالثانى) وهلم جرا (فاما ان يتطابقا
الى غير النهاية) بان يكون بازاء كل واحد من الجملة الاولى
واحدة من الجملة الثانية (او يتقطع الثانية لا سبيل الى الاول
والا لكان الزائد مثل الناقص) فى عدد الاحاد هف (فيلزم الاقتطاع
فيكون الجملة الثانية متناهية والاولى زائدة عليها بعدد متناهى والزائد
على المتناهى بعدد متناهى يجب ان يكون متناهيا) فيلزم تنهى الجملتين

(فى الجهة)

في الجهة التي فرضناهما غير متساويين فيها) وانما اعتبروا قيد
الاجتماع في الوجود والترتيب لان الاحاد اذا لم يكن موجودة معا
في الخارج كالحركات الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع آحاد احديهما
بازاء الاخرى ليس في الوجود الخارجى اذ ليست مستجمعة بحسب
الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها
مفصلة في الزمن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع آحاد احدى
الجلتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد موجودة معا اما
في الخارج او في الزمن وكذا التطبيق لا يتم اذا كانت الاحاد موجودة
معا لم يكن لها ترتيب بوجه ما كالفوس الناطقة لا يتم التطبيق اذ لا يلزم
من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء
الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد
من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره
بازاء كل واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار
مالا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك
تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الفهم والعقل
واستوضح ماصورنا، لك بتوهم التطبيق بين جلتين ممتدين على الاستواء
وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احد الجلتين
على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احديهما
بازاء جزء من اجزاء الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لابد
لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها وقد يقال وقوع كل واحد
من احاد الجملة الناقصة بازاء كل واحد من احاد الجملة التامة اذا كانت
الجلتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين احادها
ترتيب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج
في ذلك الغرض الى ملاحظة آحادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع
ذلك الممكن ملاحظتهما اجالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور
الغير المتساوية الموجودة معا محال مطلقا سواء كان بينهما ترتيب
اولا (خاتمة في احوال النشأة الآخرة) للنفس الناطقة وفيها ستة

هدايات لازالة اوهام المنكرين المابين فيه (هدايا) النفس بعد خراب
البدن اما ان تفسد او تعاق بدن آخر (على سبيل التناسخ او تبقى
موجودة) بلا تعاق له (لاسبيل الى الاول اذ النفس لا تقبل الفساد
والا لكان فيها شيء) بمنزلة المادة يقبل الفساد (وشيء) بمنزلة
الصورة (يفسد بالفعل لان الفاسد بالفعل غير قابل له) اى للفساد
فان الفاسد لا يبقى مع الفساد والقابل للفساد يجب ان يكون باقيا معه
لوجوب بقائه القابل مع المقبول وفيه بحث اذ ليس معنى قبول الشيء
لعدم الفساد ان ذلك الشيء يبقى متحكما ويحل فيه فساد على قياس
قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء يتعدم
في الخارج وذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور العقل معه عدم
الخارجى كان عدم قائما به في العقل على معنى انه متصف به في حد
نفسه في العقل لافي الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقبول عدم قائم
بذلك الشيء (فيكون مركبة هف) قيل انما يازم تركيبها لو كان محل
امكان الفساد داخلا فيها وهو يتج لجواز ان يكون امرا خارجا عنها
مباينا لها وهو البدن فان البدن كما جاز ان يكون محلا لا مكان
وجودها وحدوثها كما مر جاز ايضا ان يكون محلا لا مكان عدمها
وفسادها وقد يجاب بان النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها
لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له ومصرفة فيه بصير آله لها في تحصيل
كالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذى بينهما هو جهة مقارنة النفس
للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لا مكان وجود النفس
وحدوثها على معنى انه يكون مسندا او يودها من حيثية النفس
البدن محلا لاسعداد وجودها من حيث انها مدبرة له لا من حيث
انها مباينة اليه بل هو محل لاسعداد تعانها به وتدمر فيها فيه فلما
توقف نعلقتها به على وجودها في نفسها فان هذا الاسعداد منسوب
اولا وبالذات الى تعانها اعنى وجودها من حيث انها متعانة به وثانيا
وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاسعداد منسباف لبقضان
الوجود عاينها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى اسعداد منسوب

اولا وبالذات الى وجودها في نفسها لئلا يتنع قيامه بالبدن لانها
من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعدا لما هو
مباين له بالبداهة ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا
لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث
انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارئة له
لامن حيث انها مباينة الياء بل هو محل استعداد انقطاع تديرها عنه لكن
لما لم يكن توقف انقطاع تديرها على عدمها في نفسها لم يكن
هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض
فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد
آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فظهر ان البدن لا يجوز ان يكون
محلا لامكان فساد النفس مع انه محل لامكان وجودها (ولا سبيل
الى الثاني لان النفوس حادثة مع حدوث الابدان على ما صرح فيكون التناسخ
محالا لان البدن المصالح للنفس كاف في فيضان النفس من مبدائها
فكل بدن يصلح ان يتعلق به نفس آخر فلو تعلق به نفس اخرى
على سبيل التناسخ تعلق بالبدن الواحد نفسان مدبرتان له) قيل عاينه
انحصار شرط فيضان النفس عن مبدائها في حدوث استعداد البدن
ثم لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادق استعداد البدن
لماق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حالة كمال ذلك
الاستعداد فلا فيضان في نفس اخرى من المبدأ لانتفاء شرط الفيضان
(وهو شح بالبداهة او لا يشعر كل واحد من ذاته الانفسا واحدة فظهر
القول ببقاء النفس بعد الموت بالاتفاق) وههنا بحث لان ما ذكره
لبطلان التناسخ موقوف على حدوث النفس وبقائه على ما ذكره فيما
قبل موقوف على بطلان التناسخ كما اشرنا اليه فيلزم الدور وقد يستدل
على بطلان التناسخ بوجهين آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس
احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت متعلقة قبله ببدن
آخر لزم ان تذكر شيئا من احوال ذلك البدل لان محل العلم والذكر
هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم بطل قطعا واعتراض بان التذكر

انما يلزم ان لو لم يكن التعلق بدلاك البدن شرطا والاستفراق في تدبير
البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيهما انها لو تعلقت
بعد مفارقتها عن هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان
الهالككة على عدد الابدان الحادثة قطعاً والتالى بطل بالمشاهدة
فانه قد يحدث وباء عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار
طويلة بيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث واحد مثلاً فاما ان يتعاق
بالبدن الحادث احدى نفس الهالككة فقط فيلزم تعطل النفس
الاخري او كلناهما فيجتمع على بدن واحد نفسان او لم يكن هناك
الانفس واحدة كانت متعلقة بكل ابدنين الهالككة فيلزم تعلق
النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والنوالى ظاهر البطلان واعترض
عليه بانه انما يلزم ما ذكر لو كان التعاق ببدن آخر لازماً بالبتة وعلى الفور
واما اذا كان جائزاً او لازماً ولو بعد حين فلا لجواز ان لا ينتقل نفوس
الهالككة الكثيرة او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكره
من التعطل مع انه لا حاجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج
بالكمالات او التألم بالجهالات شغل (هداية الالذة ادراك الملايم
من حيث انه ملايم) فائدة الحثيثة ان الشئ قد يلايم من وجه دون
وجه كالدواء المر اذا علم ان فيه نجاة من الهلاك فانه ملايم من حيث
اشتماله على النجاة وغير ملايم بل منافر من حيث اشتماله على ما يتنزه
الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه
من حيث انه منافر فانه الم (كالحاو عند الذوق والنور عند البصر
والملايم للنفس الناطقة انما هو ادراك المعقولات بانه تتمكن من تصور
قدر ما يمكن ان يتبين من ادراك الحق الاول) فان تعقله على ما هو
عليه غير ممكن لغيره (وهو انه واجب الوجود لذاته كامل بالفعل
من جميع جهاته برى عن النقائص منبع لفيضان الخير على الاوجه
الاصوب ثم ادراك ما يترتب بعده من العقول المجردة والنفوس الفاكهة
والاجرام) الجرم الجسم الا انه كثر استعماله في (السماوية والكائنات
العنصرية حتى يصير النفس بحيث يرسم فيها صور جميع الموجودات

على لترتيب الذي هو لها) في نفس الامر فيكون عالما عقليا بمظاهرها
للعالم الموجود كله وللنفس الناطقة كمال آخر وهو ان تستعمل العدالة
اي الوسط بين طرفي الافراط والتفريط وهي العفة والشجاعة والحكمة
التي هي اصول الاخلاق الفاضلة فالعفة منسوبة الى القوة الشهوانية
والشجاعة الى القوة الغضبية والحكمة الى القوة العقلية فاذا حصلت
لها هذه الكمالات العقلية والعلمية وادركتها من حيث انها كمالات
ومؤثرة عندها التذت بد لا محالة) وهذا الادراك حاصل لها بعد الموت
ايضا فيكون اللذة حاصلة لها بعد الموت وانما قلنا ان هذا الادراك حاصل
بعد الموت لان النفس لا تحتاج في تعقلاتها الى الالة الجسمية انية
فيكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت) بل ينبغي ان يزداد تلك التعقلات
قوة وكالا بمفارقة النفس عن البدن لتخلصها عن الكدورات المادية
التي كانت تصدها عن ظهور خواصها فيكون اللذة العقلية حاصلة
بعد الموت وهي اشرف واكمل من اللذة الحيوانية فان مدركات العقل
اشرف من مدركات الحس والادراكات العقلية اقوى من الادراكات
الحسية اما الاول فلان مدركات الحس ليست الاكفيات مخصوصة
كالا لوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وامثالها ومدركات
العقول فهي ذات الباري تعالى وصفاته والجواهر العقلية القطبية
والاجرام السماوية وغيرها ومن اليقين ان لا نسبة لاحدهما في الشرف
الى الاخر واما الثاني فلو جهين احدهما ان ادراك العقل واصل
الى كنهه الشئ حتى يميز بين ماهية الشئ واجزائها واعراضها ثم يميز
الجنس والفصل وجنس الجنس وفصل الجنس وفصل الفصل بالغة
ما بلغت ويميز بين الخارج اللازم والفارق وبين اللازم بوسط او بغير
وسط واما الادراك الحسي فلا يصل الا الى ظاهر المحسوسات فيكون
الادراك العقلي اقوى وثانيهما ان الادراك العقلية غير متناهية
خلاف الادراك الحسية وعدم (حصولها) اي اللذة الكاملة
بالتعقلات (حالة تماق النفس بالبدن انما يكون لقيام المانع وهو
التعقلات البدنية والعلايق الجسمانية) ومن الشهوات والاخلاق

الذميمة كما ان المرائي الذي يلبس في الدنيا لا يلبس بالحو
بل يكرهه (هداية الامم اذ الدمار من موت هو دمار والممار
لأنفس الذاتية اعما هو الهبة المضادة للكمال) من الوبال المريب
والخلق المذموم (فالنفس اذا فارقت البدن وتمكنت منها الهيات
المضادة للكمال ادركت المنافر من حيث هو ذاته فبعث لها الام
العقل) وانما تنألم قبل المفارقة لانها ما كانت مشغلة بالمشغولات
منغمسة في العلايق البدنية ولم يكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العادية
والظنون والاهام الكاذبة يتنبه لنقصاتها وفوت كمالها بل ربما
يختلف اضداد الكمالات كالا وفرضت بعقائدها الباطلة واشتقت
الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صافت تعقلاتها وشعرت
بفوت كمالها وامتناع نيلها وحصول فيضها شعورا لا يبق
فيه التباس (هداية النفس الكاملة بتصورات حقايق الاشياء
وبالاعتقادات البرهانية) اى الجازمة المطابقة الثابتة (اذا حصل
لها التزهد عن العلايق الجسمانية) والهيات الرديئة (اتصلت) بعد
مفارقة البدن (بالعالم القدس في حضرت جلال رب العالمين في مقعد
صدق) الاضافة الى الصدق لتحقيقه او للتنبيه على ان النفس ناله
بصدق القول والنية (عند ما يك مقتدر) قال تعالى * الذين آمنوا
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون *
(فان لم يحصل لها التزهد عن العلايق الجسمانية بل يبقى فيها الهيات
الرديئة البدنية) المادبة وهيلها الى الشهوات (يصير بسبب تلك
الهيات والميل شجوبة عن الاتصال بالسعادة وتبقى مشاكلة)
الى مشهياتها التي القت بها اشتياق العاشق المعجور الذي لم يبق له
رجاء الوصول (فنادى بها اذاء اعظيا لكن ليس هذا الامر لازما
بل الامر عارض غير لازم فتزول الامم الذي كان لاجله) قال صاحب
الاربابات اهل المراكب هو الذي لا يحى فيه الفخاة بل يسأب
وما كان بسبب عوارض البريل ولا باوم العزى عابد بان التماس
ذوات العفيا بالبالل الجازمة بانها حق اذا قال من الايدان فارها

ان يزول عنها ذلك الجزم وليجزم زوال العقائد الباطلة ايضا عنها
 ح فيصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور لنقصانها
 كالم يكن قبل الموت فلا يكون مشتاقة منعبدة واجيب بان النفوس
 الكاملة تمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه وانما تلذذ
 بمشاهدة ما اكتسبه ووجدان ما ادركته على الوجه الذي
 ادركته فكأنها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك بعد الموت
 ذوات نبيل وتم بذلك التلذذا بها واما التي تمثلت اضدادها الكمال
 فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها
 لا محالة تفقد بعد الموت مارجته فتخيب وتصبح معذبة لفقدان مارجت
 الوصول اليه لا يزوال الجزم عنها (هداية النفوس الناطقة
 الساذجة اذا ظهر لها ان من شالها ادراك الحقائق بكسب
 المجهول) متعلق بقوله ظهر (من المعلوم لزم لها من هذا الكسب
 شوق الى الكمال) لكن ذلك الشوق كامن فيها لا يظهر ظهورا معتداه
 مادامت متعلقة بالبدن لان العلايق البدنية تمنعها عن ذلك الشوق
 (فاذا فارقت) وظهر شوقها ظهورا تاما (وليس معها سبب الكمال
 وآله) اي البدن وقواه (يعرض لها الالم العظيم) بملاحظة
 تكاملها عن اكتساب الكمال مدة تعلقها بالبدن واشتغالها بتحصيل
 ما كانت صادقة لها عن الاكساب من اللذة الحسية والوهمية
 (وهو الم النار الروحانية الموقدة التي تطلع) اي تعلق (على الافئدة)
 اي اوساط القلوب (هداية النفوس الناطقة التي لم تكتسب العلم
 والشرف ولا اشتاق اليه ايضا فاذا فارقت البدن وكانت خالصة عن
 الهيات الرديئة حصل لها النخلة من المنان البدنية والخلاص
 من الالم) لسلاقتها عن المي الشوق والهيئة المضادة (فكانت
 البلاء ادى) اي اقرب الى الخلاص (من فطانة براء) اي الناقصة
 توجب مجرد الشوق قال عابده الملام اكثر اهل الجنة البله (واما
 اذا لم يكن حالها عن الهيات البدنية فاشتاق الى مصيبيات تلك
 الهيات فبأنها تفقد ان البدن الذي تتركه من تحصيل

المقتضيات (ويبقى في كدورات الهوى مفيدة بسلاسل العلايق فتكون في غصة وعذاب اليم) لكنه غير دائم هذا هو المشهور بين الجمهور وقال اهل التناسخ انما يبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة التي خرجت قوة الى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلايق الجسمانية و تحصلت الى عالم القدس واما النفوس الناقصة التي تبقى شيء من كالاتها بالقوة فانها تزد في الابدان الانسانية وتثقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها و اخلاقها فتح تبقى مجردة مظهرة عن التعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما تنزلت من بدن الانسان الى بدن الحيوان يناسبه في الاوصاف كبदन الاسد للشجاع والارنب الجبان ويسمى مسدنا وقيل ربما نزلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن والبسائط ويسمى فسخا وقد يقال هو يتعلق ببعض الاجرام السماوية للاستكمال (ومن اراد الاستقصاء في الحكمة والوقوف على مذهب الحكماء فليرجع الى كتابنا المسمى بزبدة الاسرار) وظنى ان الواجب على طالب الحق مطالعة كتب الشيخين ابي علي وشهاب الدين المقتول قدس سره وفوق طورهما طور عز قدره كالكبريت الاحمر وتوفيق الوصول اليه من الله الاكبر والله اعلم
واقدر

قد كمل بهداية ربنا الحكيم الوهاب طبع هذا الكتابات المسمى بالقاضى مير في ظل حضرة السلطان الاعظم الخاقان الماعظم السلطان ابن السلاطان السلطان (الغازى عبد الحميد خان) خلد الله خلافة الى آخر الدوران في مطبعة الحاج حسين افندي في اواخر ذى الحجة الشريفة
لسنة ثلث عشر و ثلث مائة والف

2

4